جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
فرع البنات - بالقاهرة
قسم العقيدة والفلسفة

دراسات
فى
الفلسفة الأسلامية فى المشرق والمغرب

دكتورة
منال سمير الرافعى



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد نبي الهدى والنور وعلى آله وصحبه الى يوم الدين ٠

وبعد ٠٠

هذه دراسات فى الفلسفة الاسلامية فى المشرق والمغرب تشمل تطور الفكر الفلسفى فى الاسلام فى مراحله المختلفة ، كما تشمل مفهوم الفلسفة الاسلامية ومدى الأصالة والتقليد فى هذه الفلسفة ٠

وفى هذه الدراسات أعرض لأهم الجوانب الفلسفية والاتجاهات الفكرية لفلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب ٠

آملين أن يكون هذا الكتاب طريقا يهتدى به القارىء للوصول الى ميدان الفلسفة الفسيح ويجعل عنده الرغبة فى التفلسف ومعايشة الأفكار والتفاعل معها والمشاركة فيها ٠

أسأل الله تعالى أن ينفع به طلاب العلم ويمنحنى التوفيق ٠

الفصـــل الأول

التفكيـر الفلسفـى فـى الاسلام

- مراحل التفكير الفلسفى فى الاســـــلام .
- عوامل ظهور التفكير الفلسفى فى الاســـــلام .
- مفهوم الفلسفة الاسلاميـــــــة .
- أصالـة الفلسفـة الاسلاميــــــة .
- اتجاهات الفكر الفلسفى فى الاســـــلام .

التفكير الفلسفى فى الاسلام

تمهيـــــــــد •

لم يعرف العرب فى جاهليتهم فلسفة بالمعنى الاصطلاحى ، وانما كانت لهـــم نظرات فلسفية متناثرة فيما خلفوه لنا من نثر وشعر •

ذلك لأن الأمة العربية فى جاهليتها كانت أمة بدوية غير متحضرة ، أميـــة لا تعرف القراءة والكتابة ، متنقلة لا تعرف الاقامة فى مكان ولا الاستقرار تغلـــب عليهم عيشة القبائل الرحل وهذه القبائل فى نزاع دائم تقوم الثورات بينهم لأقـــل الأسبـــاب •

ولكنهم مع هذه الحياة البدوية غيـــر المتحضرة كانوا على اتصال بالأمم المجـــاورة لهم ، فلم يعيشوا فى عزلة عن العالم •

فلما جاء الاسلام لم يجد العرب فى سذاجة الجماعات الانسانية الأولى مــــن الناحية الفكرية ولكنه وجد العرب فى تشعب دينى وبوادر انبعاث الى نهضة دينيـــة ، والقرآن الكريم أصدق مرجع فى تصوير حالة العرب من هذه الناحية حيث جمع القـــرآن الكريم الأديان التى كان للعرب اتصال بها عندما جاء الاسلام قال تعالى : " ان الذين آمنوا والذين هادوا والصائبين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ان الله يفصل بينهـــم يوم القيامة،ان الله على كل شيء شهيد" • (١)

أى أن العرب كان منهم يهود ونصارى وكان فيهم صابئة ومجوس وكان فيهـــم مشركون •

---

(١) سورة الحج ــ آية ١٧ •

ومذهب الصائبة أنه يقر بالألوهية ويرى أنه يحتاج فى معرفة الله ومعرفة أوامره وأحكامه الى متوسط ، لكن ذلك المتوسط يكون روحانيا لا جسمانيا ، ففزعوا الى هياكل الأرواح ، وهى الكواكب فهم عبدة الكواكب .

أما المجوس فهم ثنوية أثبتوا للعالم أصلين اثنين مدبرين يقتسمان الخير والشر ، يسمون أحدهما النور ، والآخر الظلمة . (١)

وأما المشركون ، فهم طوائف مختلفة فمنهم من أنكر وجود الله تعالى كما أنكر البعث والنشور ولم يؤمن بهما وقالوا بالطبع المحيى والدهر المغنى وهؤلاء أخبر القرآن الكريم عنهم حيث قال : " وقالوا ماهى الا حياتنا الدنيا نموت ونحى وما يهلكنا الا الدهر " . (٢)

ومنهم من آمن بالله وخلقه للسموات والأرض ، ولكنه كفر بالبعث وأنكره ، وهؤلاء هم أغلب العرب ، ولذلك نص القرآن الكريم عليهم ورد على رأيهم ، وأثبت عقيدة البعث فى كثير من آياته قال تعالى : " وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم " . (٣) وقال تعالى : " فقال الكافرون هذا شىء عجيب أئذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد " . (٤)

وكان من العرب من يعبد الملائكة أو الجن لتشفع لهم الى الله ويزعمون أنها بنات الله وهم الذين أخبر الله عنهم بقوله تعالى : " ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون " . (٥)

وقال تعالى : " وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون " . (٦)

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، مصطفى عبد الرازق ، ص ١٠٢ .
(٢) سورة الجاثية — آية ٢٤ .
(٣) سورة يس — آية ٧٨— ٧٩ .
(٤) سورة ق — آية ٢—٣ .
(٥) سورة النحل — آية ٥٧ .
(٦) سورة الزخرف — آية ١٩ .

وكان بين هذه الأديان والنحل جدال ونزاع وقد أشار القرآن الكريم الى ذلك فى قوله تعالى : " وقالت اليهود ليست النصارى على شئ وقالت النصارى ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون " . (١)

وكان نتيجة هذا الجدل أنه كان للعرب قبل ظهور الاسلام شئ من النظر العقلى فى بعض النواحى الفلسفية وكان للعرب فى هذه الفترة من تاريخهم شئ من التفكير فيما يتصل بالألوهية والعالم والبعث والحياة الأخرى والملائكة والجن والأرواح، ولهذا كثيرا ما كان يثور الجدل فى هذه المسائل بينهم .

ونستخلص من هذا أن العرب قبل الاسلام وان كان لديهم نظر عقلى فيما يتصل بما وراء الطبيعة من الألوهية وقدم العالم والبعث والحياة الأخرى الا أنه لايمكن أن يسمى علما أو فلسفة وذلك لأن آراؤهم فى الاله والبعث والمعاد وغير ذلك لم تكن قائمة على أساس فلسفى واضح ولا على أساس منهج محدد المعالم والمقدمات .

مراحل التفكير الفلسفى فى الاسلام

المرحلة الأولى :

وهى من بعثة النبى محمد صلى الله عليه وسلم الى قيام الدولة الأموية عام ٤١هـ ، فقد جاء سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام داعيا الى الوحدة ناهيا عن الفرقة، وأوضح

---

(١) سورة البقرة ـ آية ١١٣ .

القرآن الكريم أن يكون الجدال بالحسنى : " ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن " . (١) وحذر من المخالفة : " ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء" . (٢) ولا يباح الجدل فى العقائد الا للضرورة وفى أضيق الحدود ، قال تعالى : " فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن أتبعنى وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم ؟ فان أسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد " . (٣)

هكذا كان المسلمون من قوة الايمان ما انطلقوا معه الى العمل أكثر من الجدل حول المسائل الدينية وكان مجهودهم كله يتركز فى معرفة وسائل التطبيق أو الأحكام العملية التى ترجع الى العبادات أو المعاملات .

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يتلقى القرآن الكريم ويفيض به على المؤمنين ويوجههم الى العمل به .

ويروى عن أبى هريرة أنه قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع فى القدر فغضب حتى احمر وجهه ، ثم قال : أبهذا أمرتم ؟ أم بهذا أرسلت اليكم؟ انما هلك من كان قبلكم حتى تنازعوا فى هذا الأمر عزمت عليكم ألا تتنازعوا) .

ويقول عليه الصلاة والسلام : (تفكروا فى مخلوقات الله ولا تتفكروا فى ذاته فتهلكوا) .

فكان المسلمون يتقبلون الدعوة الاسلامية بدون نقاش وبدون جدال وشغلوا بمصدر الدعوة الاسلامية وفهم معنى القرآن الكريم ذلك الكتاب العزيز الذى ملك عليهم كل

---

(١) سورة القصص ـ آية ٤٦ .

(٢) سورة الأنعام ـ آية ١٥٩ .

(٣) سورة آل عمران ـ آية ٢٠ .

عواطفهم ومشاعرهم ، فانكبوا على فهمه وتدبر معانيه ، وعاشوا من أجله .

وكانت قوة الايمان فى قلوبهم وحرارة العقيدة فى نفوسهم ، من الأشياء التى منعت المسلمين من الخلافات العقلية والجدل اللفظى، وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يعيش بينهم يرجعون اليه فى خلافهم وينتهون اليه فى جدلهم ، يأتمرون بأمره، ويقفون عند قوله .

هكذا مضى حال المسلمين مع رسول الله كما أمرهم الله (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا " .[1]

هذا فى الاعتقاد أما فى التشريع العملى فكان الاجتهاد وتبادل الرأى فى كنف القرآن الكريم والسنة المحمدية عند الفقهاء والمتصوفة . ومصادر الأحكام فى هذه المرحلة الكتاب والسنة والاجماع والقياس .[2]

وعندما جاء عصر الخلفاء الراشدين حرص الصحابة على اتباع طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم فى الاهتمام بالأمور والأحكام العملية والبعد عن الخوض فى القضايا العقيدية .

الا أنه قد ظهرت بعض الاختلافات بين الصحابة فى الأمور الاجتهادية متصلة بالأحكام العملية كان لها من الخطر ما جعلها أساسا لاختلافات مستمرة بين المسلمين ورفع من شأنها حتى وصلها بأمور العقائد مما كان لها الأثر فى نشأة كثير من الفرق الاسلامية .[3]

---

(١) سورة الحشر — آية ٧ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، د. مصطفى عبد الرازق ، ص١٤٦ .

(٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص ٢٨٣ .

ويمكن ايجاز هذه الاختلافات فيما يلـــــي :ـ

١ ـ الخلاف حول الصحيفة وذلك عندما اشتد الوجع برسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لمن حوله من أصحابه : (أئتونى بقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعـــدى)
فاختلف من حوله : هل يجيئون بقرطاس ليملى عليهم الرسول صلوات اللـــه وسلامه عليه أم يكتفون بما علموه من كتاب الله وسنة رسوله ؟ وقال عمــــــــر بن الخطاب أن النبى قد غيبه الوجع ، حسبنا كتاب الله ، وكثر اللـغط فـــى ذلك ، حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم : (قوموا عنى لا ينبغى عنــــــدى التنازع) . (١)

٢ ـ الخلاف فى وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى قال البعض أنه لم يمت ولكنــه رفع كما رفع عيسى بن مريم ، ولكن استطاع أبو بكر رضى الله عنه أن يحسم هذا الخلاف بقوله : (من كان يعبد محمدا فان محمد قد مات ومن كان يعبد اللــه فان الله حى لايموت ثم تلاقول الله تعالى : " وما محمد الا رسول قد خلـــت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلــن يضر الله شيئا وسيجزى الله الشاكرين " . (٢)

ثم أخذ يذكرهم بقوله تعالى لرسوله : " انك ميت وانهم ميتون " . (٣) فانحسم الخلاف وسكنت النفوس . (٤)

٣ ـ الخلاف فى موضع دفن الرسول صلى الله عليه وسلم قال قوم أنه يدفن بمكة لأنها مولده ، وبها قبلته ، وبها مشاعر الحج ، وبها نزل عليه الوحى ، وبها قبر جــــــــده اسماعيل عليه السلام .

(١) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، أبو الحسن الأشعرى ، جـ١ ، ص٣٥ .
(٢) سورة آل عمران ـ آية ١٤٤ . (٣) سورة الزمر ، آية ٣٠ .
(٤) التبصير فى الدين ، الاسفرايينى ، ص ١٢ .

وقال آخرون : انه ينقل الى بيت المقدس فان به تربة الأنبياء ومشاهدهم صلوات الرحمن عليهم .

وقال أهل المدينة : انه يدفن فى المدينة لأنها موضع هجرته ، وأهلها أهل نصرته ، فزال هذا الخلاف ببركة الصديق حين روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " الأنبياء يدفنون حيث يقبضون " ، فقبلوا منه روايته ورجعوا الى قوله ودفنوه فى حجرته . (١)

٤ — الخلاف حول قتال مانعى الزكاة وذلك فى عهد أبى بكر وقد امتد أثر هذا الخلاف حتى كان أصلا لما حدث بعد ذلك من خلاف حول العمل وعلاقته بمفهوم الايمان والاسلام. (٢)

٥ — ومن أكبر مظاهر الخلاف التى حدثت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم هو الخلاف حول الخلافة والذى استمر فى عصر الخلفاء وبقى مصدر اضطراب الأمة الاسلامية مما كان له الأثر فى قيام كثير من الفرق الاسلامية .

ويتلخص هذا الخلاف فى أنه عندما توفى الرسول صلى الله عليه وسلم واجه المسلمون مشكلة من يتولى الخلافة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم .

فريق يذهب الى أن الأنصار أحق بالخلافة لأنهم حماة الاسلام ونصراء الرسول والدين ، دافعوا عنه فهم أولى الناس أن يخلفوه .

وفريق آخر يرى أن المهاجرين أول من آمن بالرسول وصبروا على الأذى وهم من قريش والعرب لا تدين الا لهم فهم أولى بالخلافة .

---

(١) المرجع السابق ، ص١٢ ، ومقالات الاسلاميين الأشعرى ، جـ١ ، ص٣٦ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص ٢٨٤ .

وتكون رأي ثالث وهو أن تكون الخلافة في بيت النبي وأقرب الناس اليه صلى الله عليه وسلم هو علي بن أبي طالب وهو أول الناس اسلاما فهو أولى بالخلافة .

وظلت الآراء الثلاثة تتعارض ولم يمت الرأي القائل بأولوية علي في عهد أبو بكر وعمر ولكن سكن وخمد وساعد على خموده عدل أبي بكر وعمر وزاد في سكونه اشتغال الناس بالحروب والفتوح فلم يجد المنافقون مجالا يدخلون منه على الناس لاثارة الفتن . (١)

ثم تفجر الخلاف من جديد في عهد عثمان بن عفان حتى قامت الفتنة الكبرى وكان لحادث التحكيم أثره في ظهور ثلاث فرق من أكبر الفرق الاسلامية :

١ - الشيعة : وهم الذين ناصروا عليا ورأوا أن الخلافة حق له ولأهل بيته دون غيرهم .

٢ - الخوارج : وهم الذين خرجوا على "علي" ورأوا أن التحكيم مخالف للدين .

٣ - المرجئة : وهم الذين آثروا العزلة وأرجئوا الحكم على المتنازعين الى الله .

ومنذ ذلك الوقت ابتدأ التفكير العقلي يظهر عند المسلمين بين هذه الفرق في مسائل معدودة ، ومشاكل محدودة ما لبثت أن اتسع مداها وتفرعت أصولها ، هذه المسائل مثل مسألة مرتكب الكبيرة وحكمه عند الله أهو مسلم أم كافر ؟ ثم مسألة الايمان والكفر ما حقيقة كل منهما ؟ وهل يزيد الايمان وينقص أو لا .

وأخذ كل فريق منهم يذكر رأيه في هذه المسائل الدينية ، ويحاول أن يجعل القرآن مؤيدا له وفي صفه ، فقد حاول كل منهم أن يكتسب مصدر العقيدة ، ويجعله سندا له وشاهدا لقوله ، ولذلك أخذوا في تأويل الآيات القرآنية التي تخالف مذهبهم بما يتفق مع الرأي الذي يذهبون اليه ، ويقولون به .

---

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية ، الامام محمد أبو زهرة ، جـ١ ، ص٢٣ .

المرحلة الثانيـــة :

تبدأ من عهد الدولة الأموية الى نهاية الدولة العباسية .

فى هذه المرحلة تمت الفتوحات فى عهد الدولة الأموية وكان لهذه الدولة صبغـــة قبلية وعصبية عربية منعتهم من التفكير العقلى والبحث الفلسفى ، والاستفادة من ثقافـات الأمم المغلوبة التى كانت مملوكة لهم ، وواقعه تحت سيطرتهم ، فمع أن هذه الدولة كـان يقع تحت سلطانها دول لها ثقافات قديمة وحضارات سابقة كأمة الفرس والروم ولكنها لم تشـــأ أن تأخذ من ثقافات هذه الأمم شيئا ، ولم ترغب أن تستفيد من علومها لأنها كانت لها مـــن الثقافات والعقائد ما يختلف عما جاء ت به تعاليم الاسلام ، كما كان من أسباب عـــــدم اشتغالهم بالبحث الفلسفى عنايتهم بالعلوم الدينية ، وتدوين هذه العلوم ، وعنايتهــــــم بالعلوم اللغوية واللغة العربية .

كما عنيت هذه الدولة بالفتوح الاسلامية ، وعمل خلفاء بنى أمية على اتساع رقعتها فأرسلوا الجيوش العربية للغزو والفتح شرقا وغربا ففتحوا الهند وبخارى وغيرهما من الدول حتى حدود الصين شرقا وفتحوا شمال افريقيا وبلاد الأندلس غربا .

غير أنه فى هذا العصر ، عصر الدولة الأموية ظهر نزاع كبير فى بعض مسائـــــل العقيدة مثل : مسألة مرتكب الكبيرة ومسألة القدر ، ونسبة الفعل الى قدرة العبد أو غيره ، وموضوع الارادة والاختيار ، وهل الانسان مجبور أو مختار؟ وكان الفضل فى اثارة هـــذه المسائل يرجع الى الخوارج ولكن شيئا من ذلك لم يدون على أنه علم حتى نهاية هـــــــذا العصر .

وهكذا كان عهد بنى أمية رغم الفتوحات الكثيرة ورغم حركة الفكر التشريعى — اذ دون الفقهوالحديث — عهد اضطراب فكرى فى مجال العقيدة وانشقاق خطير حولها .

وفى أواخر هذا العهد بدأت حركة الترجمة للكتب اليونانية وخاصة كتب العلوم الطبيعية مثل الكيمياء والطب ثم توسعت الترجمة حتى شملت كل العلوم والفلسفة مما مكن بعض الفرق مثل المعتزلة من تدعيم آرائها بالحجج المنطقية والأدلة الفلسفية فى مواجهة الفرق الأخرى ٠

وعندما جاء ت الدولة العباسية أخذت المعتزلة وأخذ علماؤها مكانتهم فى عهد العباسيين فناصروا هذه الفرقة التى أقبلت بدورها على فلسفة اليونان ومناهجها العقلية ليشد أزر مبادئها وقد أتيح للفكر الاسلامى فى العهد العباسى مزيد من الاطلاع على هذه الفلسفة بعدما قويت حركة الترجمة وتعددت نواحيها ٠

يضاف الى ذلك أنه كان لقيام الدولة العباسية على أكتاف الفرس أثر كبير فى اختلاط المسلمون بالعناصر الأجنبية فتأثرو ا بثقافتهم وظهرت فى العصر العباسى حركة قوية لنقل التراث الأجنبى الى اللغة العربية، وأهم هذه الثقافات التى عكف النقلة على نقلها الى اللسان العربى أو تأثر بها الوسط الثقافى العربى نتيجة للاحتكاك المباشر : الثقافة اليونانية والفارسية والهندية بالاضافة الى ما تأثرت به هذه الثقافات من أفكار دينية أخرى معاصرة لها سواء جاءت من المسيحية أو اليهودية أو الوثنية ٠ (١)

عوامل ظهور التفكير الفلسفى فى الاسلام

هناك عدة عوامل ساعدت على ظهور التفكير الفلسفى فى الاسلام منها :-

أولا : القرآن الكريم :

عندما جاء الاسلام وحد العرب وجعل منهم أمة متماسكة بعد حياة قبلية متفرقة، فجمع شملهم ووحد كلمتهم وكان له أكبر الأثر فى حياتهم الاجتماعية والعقلية ، حيث صرفهم الى

(١) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، د٠ محمد أبو ريان ، ص ٦١٠

التفكير فى فهم القرآن الكريم ليتدبروا معناه ويعملوا على مقتضاه .

فنظر العرب الى القرآن الكريم فوجدوه لايحرم النظر العقلى ولايمنع البحث والتفكير الفلسفى ، بل أنه على العكس من ذلك يدعو الى النظر ويأمر بالتفكير والبحث فى حقائق الأشياء ، فانه يدعو الى النظر فى ملكوت السموات والأرض ، ويطلب من العقول المستنيرة والقلوب الواعية أن يتدبروا حقائق الأشياء وينظروا فى الكون طلبا لمعرفته والتوصل من ذلك الى معرفة خالقه ومبدعه قال تعالى : " ان فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب" . (١)

وقال تعالى : " أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج ، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى ، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج" (٢) وأيضا قوله تعالى : " وفى أنفسكم أفلا تبصرون " . (٣)

الى غير ذلك من الآيات التى تدعو الى النظر وتدعو الى التفكير والتدبر والبحث فى هذا الكون لمعرفته ، ومعرفة خالقه ومدبره .

ثانيا : الفتوحات الاسلامية

لقد كانت للفتوحات الاسلامية وخضوع الشعوب المختلفة للمسلمين أثر كبير فى نشأة التفكير الفلسفى لدى المسلمين .

فقد دخل فى الاسلام كثير من الأمم ولاشك أنه كان لديهم حضارتهم وعلومهم وفنونهم ، كما كانوا يدينون بديانات مختلفة يهودية ونصرانية ومانوية وزرادشتيه وبراهمية صابئة وغير ذلك .

(١) سورة آل عمران ــ آية ١٩٠ . (٢) سورة ق ــ آية ٦ــ٧

(٣) سورة الذاريات ــ آية ٢١ .

مما جعل دائرة العلوم والمعارف تتسع أمام المسلمين وظهرت لهم ميادين جديدة فى العلوم والفلسفة، فأصبحت البلاد الاسلامية ساحة تعرض فيها كل الآراء وكل الديانات وتتجادل فيها المذاهب ولاشك أن الجدل يستدعى النظر والتفكير ويثير مسائل جديدة تستدعى الى التأمل فكان ذلك سببا لنشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام. (١)

ثالثا : الترجمة

لقد كان للترجمة أثر كبير فى نشأة الفكر الفلسفى لدى المسلمين خاصة فى عهد الدولة العباسية .

ففى أيام العباسيين نشطت الترجمة نشاطا كبيرا واهتموا بنقل العلوم الفلسفية الى اللغة العربية واهتموا بصفة خاصة بعلوم اليونان وفلسفتهم ، وأدب الفرس وحكمتهم .

وفى عهد أبى جعفر المنصور فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) بدأت حركة الترجمة الحقيقية للعلوم الفلسفية ، وازدهرت فى عهد المأمون الذى أنشأ دارا للحكمة.

ولم يكن النقل والترجمة مقصورين على علوم اليونان وفلسفتهم ولا على مادة معينة، بل شمل المعارف الفارسية، والهندية وترجم المسلمون ماكان شائعا من العلم، والطب ، والأدب والفلسفة ، وترجموا لكثير من فلاسفة اليونان خاصة أرسطو وأفلاطون فقد أعجب المسلمون بهما وترجموا الكثير من مؤلفاتهما لما لها من مكانةخاصة عندهم .

ولم يكن المترجمون مجرد نقله بل كانوا أصحاب رأى فى بعض الأحيان ولذلك تعهدوا هذه العلوم المترجمة ووضعوا لها المقدمات الخاصة التى تشرح أسس العلم الذى يتناوله الكتاب وأكثر من ذلك فقد كان منهم : الأطباء ، والرياضيون ، والفلكيون وغيرهم.

---

(١) ضحى الاسلام ، د. أحمد أمين ، جـ٣، ط٧، ص٧، ٨.

ورغم كل ذلك الا أنهم لم يصلوا الى درجة الابداع فى الفلسفة .

وقد مكثت حركة النقل الى اللغة العربية ثلاثة قرون ، من القرن الثانى الهجرى الى القرن الرابع أى من القرن الثامن الميلادى الى القرن العاشر. (١)

وهكذا كانت حركة الترجمة سببا رئيسيا فى نشأة الفكر الفلسفى لدى المسلمين حتى أصبحت للفلسفة الاسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه ،فان فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو ، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية ثم فيها ابتكارات عقلية أهلها ظهرت فى تأليف نسق فلسفى قائم على أساس من مذاهب مختلفة . (٢)

ولعل أهم ما قام به فلاسفة الاسلام وكان مناط ابتكارهم فى الفلسفة هو التوفيق بين الدين والفلسفة .

---

(١) ضحى الاسلام ،د. أحمد أمين ،حـ١ ،ط١ ،ص٢٦٣ الى ص ٢٦٥.

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، مصطفى عبد الرازق ، ص ٢٥.

مفهـوم الفلسفـة الاسلاميــــة

ان كلمة " فلسفة " ليست عربية الأصل بل هى كلمة يونانية الأصل ولم يشأ العرب أن يستبدلوها بكلمة أخرى بل استبقوا الأصل اليونانى بعد أن أخضعوه للنطـــق العربى .

يقول الفارابى : اسم " الفلسفة " يونانى وهو دخيل فى العربية وهو علـــى مذهب لسانهم : " فيلاسوفيا " ومعناه : ايثار الحكمة وهو فى لسانهم مركب من "فيلا" و" سوفيا ".

و"فيلا" : الايثار و" سوفيا ": الحكمة .

والفيلسوف مشتق من " الفلسفة " وهو على مذهب لسانهم " فيلوسوفـــوس"، فان هذا التغيير : وهو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ، ومعناه " المؤثـــــــر للحكمة ".

والمؤثر للحكمة عندهم : هو الذى يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمــــره: " الحكمة ". (١)

ومن ثم فان كلمة " حكمة" كلمة عربية تقابل كلمة " فلسفة " وهما تستعمـــلان بمعنى واحد .

وقد عرف فلاسفة الاسلام الفلسفة بعدة تعاريف :-

١ - فقد عرفها الفارابى بأنها : " العلم بالموجودات بماهى موجودة ".

٢ - أما الكندى فهو يعرف الفلسفة بأنها " علم الأشياء بحقائقها ".

---

(١) معانى الفلسفة ، د. أحمد فؤاد الأهوانى ، ص٧ ، والتفكير الفلسفى فى الاســـلام، د. عبد الحليم محمود ، ص٢٢٣.

٣ - نجد ابن سينا يعطينا شيئا من التفصيل لمعنى كلمة الحكمة اذ يقول : " الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية ".

" الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للوجود وتستعد للسعادة القصوى في الأخرى ، وذلك بحسب الطاقة الانسانية ".

فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها ، تسمى: " حكمة نظرية".

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية، التي لنا أن نعلمها ، ونعمل بها تسمى : " حكمة عملية ".

وكل واحدة من هاتين الحكمتين : تنحصر في اقسام ثلاثة :

فأقسام الحكمة العملية :

حكمة مدينة ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية .

ومبدأ هذه الثلاثة : مستفاد من جهة الشريعة الالهية ، وكمالات حدودها تستبين بها ، وتتصرف فيها ، بعد ذلك ، القوة النظرية من البشر ، بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات .

فالحكمة المدنية ، فائدتها :

أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة، التى تقع فيما بين أشخاص النــــاس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الانسان •

والحكمة المنزلية : فائدتها :

أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد، لتنظيم بـــــــه المصلحة المنزلية ، والمشاركة المنزلية ، تتم بين زوج وزوجة ، ووالد ومولود، ومالــــــك وعبد •

وأما الحكمة الخلقية ، فائدتها :

أن تعلم الفضائل ، وكيفية اقتنائها ، لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفيـــــة توقيها ، لتطهر عنها النفس •

أما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة :ـ

حكمة تتعلق بما فى الحركة ، والتغير، من حيث هو فى الحركة والتغير وتسمى: " حكمة طبيعية "•

وحكمة تتعلق بما فى شأنه : أن يجرده الذهن عن التغير، وان كان وجـــوده مخالطا للتغيير، وتسمى : " حكمة رياضية "•

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير• فلا يخالطها أصلا ، وان خالطها فبالعرض • لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقق الوجود اليها وهى : الفلسفة الأولــــى • والفلسفة الالهية جزء منها وهى معرفة الربوبية •

ومبادىء هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية • مستفادة من أرباب الملة الالهيــة على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية، على سبيل الحجــة، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك باحداهما : فقد أوتـــــى خيرا كثيرا" • (١)

هذا المعنى الذى ذكره ابن سينا للحكمة وتقسيمها الى نظرية وعملية وتقسيـــــم النظرية الى طبيعية ورياضية والهية ، والعملية الى أخلاقية ومنزلية وسياسية •

نجد أن كثيرا من الفلاسفة خاصة الاقدمين يوافقون ابن سينا على هذا المعنى•

فان الفلسفة اذن عند هؤلاء هى العلم بجميع الموجودات ، وأن أشرف أقســـام الفلسفة عند الجميع أيضا : هى الفلسفة الأولى وموضوعها معرفة الله •

يقول الدكتور غلاب " لم يبق من أجزاء الفلسفة ناطق باسمها مابقى وجـــــود سوى روحها الحقيقى وهو ما بعد الطبيعة " • (٢)

ويرى الدكتور عبد الحليم محمود : " أن الحكمة ينتهى معناها الى كل متكون من جزأين : أحدهما المعرفة بالله وثانيهما المعرفة بالخير أو هى وحدة عبارة عن المعرفـــة بالله التى تتضمن المعرفة بالخير• (٣)

الحكمة اذن : المعرفة بالله وطريقها الفلسفـــــة •

فالفلسفة ايثار الحكمة أو حب الحكمة أى الجهد المتواصل للوصول الى معرفة الله•

---

(١) رسائل فى الحكمة والطبيعة ، ابن سينا ،ص٣، طبعة ١٣٢٦هـ•

(٢) المشكلة الالهية ،د• محمد غلاب، ص٧•

(٣) التفكير الفلسفى فى الاسلام ، د• عبد الحليم محمود، ص ٢٣٠•

واذا كان الأمر كذلك فما هى وسيلة الفلسفة للوصول الى الحكمة ؟

يرى ابن سينا أن الوسيلة للوصول الى الحكمة هى العقل الا أنه انتهى به المطاف الى رأى آخر ذكره فى كتاب الاشارات حين تحدث عن العارف الذى يسلك سبيل الرياضـــة والتصفية قائلا :

"ثم اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما ، عنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة ، كأنها بروق تومض اليه ، ثم تخمد عنه . ثم أنه تكثر عليه هذه الغواشى اذا أمعـــن فى الارتياض .

ثم انه ليوغل فى ذلك حتى يغشاه غير الارتياض . فكلما لمح شيئا عاج عنه الى جناب القدس فيذكر من أمره أمرا ، فيغشاه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شىء .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة : فيصير المخطوف مألوفـــا ، والوميض شهابا بينا ، وتحصل له معارفه مستقرة : كأنها صحبة مستمرة." (١)

اذن ابن سينا هنا يعترف بوسيلة أخرى فى الوصول الى الحكمة أعنى بها طريـــق الارتياض أو طريق التصفية .

فهناك طريقان للوصول الى الحكمة عند ابن سينا أحدهما : طريق العقل والآخر طريق التصفية ، وليس ذلك هو رأى ابن سينا وحده من فلاسفة المسلمين ولكنه كذلك رأى الفارابى (٢) قبلة ورأى ابن طفيل (٣) بعده .

---

(١) الاشارات والتنبيهات ، ابن سينا ، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ص٥٨.

(٢) فصوص الحكم الفارابى ، ص ١٥٥ ص ١٥٦.

(٣) حى بن يقظان ابن طفيل ، ص ١٣٠ - ص ١٣٢.

أصالـــة الفلسفـــة الاسلاميـــة

اختلف الباحثون فى تقدير مكانة الفلسفة الاسلامية من التراث الفلسفى ، فذهبت طائفة من المستشرقين الى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم ، بل لقد بالـــغ هؤلاء فأرجع ذلك الى ضخالة العقلية الاسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر وسبـــر أغوار المذاهب الفلسفية ، والاسهام فيها بجديد يذكر ، ويستحق أن يضاف الى حصيلـــة الفكر العالمى المتصل .

ولاشك أن هذه الطائفة المنكرة لأصالة الفلسفة الاسلامية انما ترجع فى دعواهـــا الى أن الفلسفة اليونانية قد سدت منافذ الابداع الفلسفى على اللاحقين اذ أنها — بحسب رأيهم — قد أكملت رسالة الفلسفة فى تفسير الكون والانسان المبدع الأول ، ومن ثم فلـــم يبق للخلف الا أن يجيد النقل عنها ويتقن الشرح لنصوصها والابانة عن متعلقاتهـــا ، والتعليق على مسائلها ، وقد سار على هذا الدرب الهللينيون والرومان والمسيحيون ومنهم السريان ، وكان على المسلمين أن يتسلموا هذا التراث عن هؤلاء ، فيسلموه الـــى المدرسيـــن وفلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين واليهود ، فكان دور المسلميـــن فى هذه السلسلة لم يخرج عن كونهم نقله للعلم الفلسفى اليونانى .

فتكون الفلسفة الاسلامية هى بعينها فلسفة اليونان كتبت بلغة عربية ، وبذلك ينتفى أن يكون للمسلمين أى فضل فى المشاركة فى تكوين هذا التراث والاسهام فى حـــل قضاياه أو بمعنى آخر انكار أن يكون للعرب أو المسلمين انتاج فلسفى ذو أصالة أو ابتكار .

فأصحاب هذا الرأى ينكرون على فلاسفة الاسلام الجدة والأصالة فى تفكيرهـــم الفلسفى ، ويعتبرونهم مجرد نقلة للتراث اليونانى الفلسفى أى وسطاء أدوا دورا كان لابد

لهم أن يؤدوه فى عملية نقل التراث فقد كان عليهم أن يؤدوا دورهم فى نقل تراث اليونان الفلسفى والعقلى الى المسلمين فى عهد ازدهارهم ٠

ومن الذين أنكروا أصالة الفلسفة الاسلامية الأستاذ " سانتلانا " حين استدعى لتدريس المذاهب الفلسفية فى الجامعة المصرية ٠

الذى بدأ دراسته بتلخيص الفلسفة الونانية ، وجزم منذ مبدأ دراسته : " أن العلوم الاسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان ، وأفكار اليونان بل وعلى أوهام اليونان ، حتى لايكاد يفهم آراء حكماء الاسلام ولامذاهب قدماء المتكلمين ، ولا بدع المبتدعين من لم يكن له بحكمه اليونان معرفة شافية ، لا مجرد المام" (١)

اننا نلاحظ فى هذا النص عن سانتلانا أنه يرى أن العلوم الاسلامية بكل فروعها لا الفلسفة وحدها ، بل حتى البدع التى ظهرت بين المسلمين مؤسسة على علوم اليونان بل على أوهام اليونان ٠

وواضح تعصب الأستاذ " سانتلانا " منذ محاضرته الأولى لفكرة معينة ووضع سامعيه أمام اتجاه خاص سلكه ولم يجعل هذا الاتجاه قابلا للاحتمال أو الأخذ والرد ، وانما أطلق الأمر اطلاقا عاما ، وجزم به فى صورة لا يستسيغها العلم الدقيق ٠

الا أنه لم يوضح لنا أوجه التشابه بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة اليونانية بل جزم بأن المسلمين أخذوا أفكارهم من الفلسفة اليونانية وهذا النمط من البحث لايسير فيه الا المتعصبون ٠

---

(١) التفكير الفلسفى فى الاسلام ، د٠ عبد الحليم محمود ، ص ٢٥٤٠

يقول الدكتور / عبد الحليم محمود " فى مناهج البحث الدقيقة يشترط للقـــــول بتقليد اللاحق السابق " أمور " منها أن يثبت ثبوتا بينا :

١ — التشابه ، أو التطابق التام بين الفكرتين ٠

٢ — أن يثبت ، بطريقة لا بأس فيها ، أن الأخير قد تلقن ٠ مباشرة — سواء بالتلمذة أو بواسطة الكتب — عن السابق ٠

٣ — ومن أهم الشروط : ألا تكون الأصالة ، أو العبقرية متوفرة فى اللاحق أى أن تكون فى اللاحق طبيعة التقليد فاذا ما خرج عن طبيعة التقليد الى الأصالة أو العبقرية، فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقليد" ٠ (١)

فمن الواضح الأستاذ " سانتلانا " لم يراع كل هذه الشروط ٠ مع أن نشـــــأة العلوم الاسلامية تدرجت تكونا ووضعا منذ بدء الاسلام نفسه أى أساسها كان الوحى نفسه٠

تلك النزعة العصبية نجدها أيضا لدى الفيلسوف " تنمان " الذى يرى أن هنـــاك عدة أسباب حالت بين الفكر العربى والابتكار فى الفلسفة هى :—

١ — كتابهم المقدس الذى يعوق النظر العقلى الحر ٠

٢ — حزب أهل السنة ، وهو حزب مستمسك بالنصوص ٠

٣ — أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانا مستبدا على عقولهم ، ذلك الى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات ٠

٤ — مافى طبيعتهم القومية من ميل الى التأثر بالأوهام٠

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه علـــى قواعد دينهم الذى يتطلب ايمانا أعمى وكثيرا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه٠ (٢)

---

(١) التفكير الفلسفى فى الاسلام ، د٠ عبد الحليم محمود، ص٢٥٤، ص٢٥٥٠

(٢) التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص٤٠

وواضح أن هذه الأسباب التى أوردها " تنمان " لاتصلح أن تكون أدلة على الاطلاق على عدم أصالة الفلسفة الاسلامية .

ذلك الذى قرره " تنمان " لا يثبت علميا حتىمن قبل المستشرقين أنفسهم ولايثبت علميا أمام نصوصه نفسها اذ يقول " أن الآثار الفلسفية العربية لم تدرس الا دراسة ضئيلة جدا لا تجعل علمنا بها مستكملا ". (١)

ومادام الأمر كذلك فقد كان المنهج العلمى الصحيح يقتضيه ألا يكيل الأحكام جزافـــا على هذه الفلسفة ، وعلى ما أدعاه من عوامل عاقت من مسيرتها .

وعلى أية حال فان هذه العوامل التى أوردها " تنمان " عوامل ضعيفة لا تقوى أمام النقد .

١ - فالقرآن لايعوق النظر العقلى الحر وانما يدعو اليه ويحبذه ولسنا بحاجة الى شرح موقف القرآن الكريم من العقل والنظر العقلى وخاصة بعد أن تبين أن القرآن كان عامــلا من عوامل ظهور التفكير العقلى والفلسفى فى الاسلام .

٢ - وحزب أهل السنة لايستمسك بالنصوص فقط كما يدعى تنمان بل ان هذا الحـــزب استخدم المناهج العقلية بجانب القرآن وأخذ يدلل على النصوص الدينية بالعقـــل والمنطق حتىخرج لنا فلاسفة أمثال الكندى والفارابى وابن سينا .

٣ - اما السلطان المزعوم لأرسطو فلم يكن أرسطو وحده هو الذى تأثر به فلاسفـــة الاسلام بل ان هؤلاء الفلاسفة قرأوا الكثير من غير أرسطو من يونان وفرس وهنود .

والمطلع على الفلسفة الاسلامية يرى ذلك بوضوح .

---

(١) التمهيد ، الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص ٧، ١٣ .

وهذا ما يقول به بعض المستشرقين المعاصرين .

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق نقلاعن هؤلاء المستشرقين ما نصه : " أصبح في حكم المسلم أن للفلسفة الاسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه فان فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو ، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية ... الخ ، ثم ان فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي ، قائم على أساس من مذهب أرسطو مع تلافي مافي هذا المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب أخرى وبالتخريج والابتكار ، وظهرت أيضا في أبحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة". (١)

٤ — أما أن الطبيعة القومية للعرب تميل الى التأثر بالأوهام فقد يكون صحيحا بالنسبة لبعض العامة ممن يتبعون الخرافات والأوهام أما العقلاء منهم وبالأخص الفلاسفة والمفكرون فقد استعملوا عقولهم في استنباط الأدلة التي تؤيد آراء هم ومعتقداتهم .

وأهم عمل قام به فلاسفة الاسلام ، وكان مناط ابتكارهم في الفلسفة هي التوفيق بين الدين والفلسفة، وقد عرف فضلهم فيهذه الناحية بعض المستشرقين مثل " جوتيه " المستشرق الفرنسي حيث يقول " ان الدين الاسلامي يخالف الفلسفة، ويعارضها أشد معارضة ولذلك كان من واجب الفلاسفة ، التوفيق بين الفلسفة والدين وهم لم يألوا جهدا في هذه الناحية وقد أظهروا فيها خصالا منقطعة النظير ، من مهارة ونفاذ وبعد نظر ، وعملهم في ذلك هو معقد الطرافة في الفلسفة اليونانية الاسلامية .

وهذه شهادة فيلسوف آخر من المستشرقين هو المستشرق (دوجا) يرى أن أحكام الفلاسفة الغربيين على الفلسفة الاسلامية بأنها ليس فيها أي ابتكار، أحكام خاطئة، مصدرها

---

(١) التمهيد، الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص٢٥ .

الجهل بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو ، مستدلا على انتاج العقلية العربية بمذاهب المتكلمين من : المعتزلة والأشاعرة وبعض آراء الفلاسفة ، كالفيلسوف ابن سينا . (١)

هكذا كان " تنمان " متعصبا ضد الاسلام وكتابه وضد الطبيعة القومية للعرب .

الا أن هذا التعصب خرج من كونه تعصبا دينيا الى تعصب جنسي تمثل في طائفة من المنكرين لأصالة الفلسفة الاسلامية وتبنى آراء ها على أساس دعوى عنصرية خطيرة تشكك في قدرة العقل العربي على التفلسف وترى أنه ليس في مقدور العرب أن يتفلسفوا لأنهم من الجنس السامي(٢) ، وهذا الجنس لا قدرة له على تناول الأمور المجردة بينما شعوب الجنس الآرى (٣) هم وحدهم أصحاب المقدرة على ذلك .

وهذا النوع من التعصب مثله الفيلسوف الفرنسي " أرنست رينان " فهو يرى أن الجنس السامي ليس مؤهلا للفلسفة لأنها ليست من طبيعته يقول " مايكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروسا فلسفية ومن عجائب القدر : أن هذا الجنس الذى استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص، وماكانت الفلسفة قط عند الساميين الا اقتباسا صرفا جديبا وتقليدا للفلسفة اليونانية ".

ولكنه مع هذه الشدة والصرامة في حكم (رينان) على العقلية العربية وأنها غير منتجة في النواحي الفلسفية ، فقد ذهب الى أن للعقلية العربية انتاجا خصبا ، وأبحاثا عقلية فيما يسمونه بعلم الكلام الاسلامي، ورأى أن هذا العلم هو الجدير باسم الفلسفة الاسلامية .

---

(١) التمهيد ، الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص ١٣ .
(٢) الجنس السامي ، يقصد به العرب واليهود .
(٣) الجنس الآرى ، هم الأوربيون وبعض الأمم في شرق آسيا .

ويبدو أن (رينان) يعزل الفلسفة الاسلامية المتمثلة فى مجهود الكندي والفارابي وابن سينا عن علم الكلام ويرى أن الأولى أرسطية منقولة عن اليونان بلغة عربية فقط أما علم الكلام ففيه طرافة . (١)

ويلاحظ أن (رينان) ينسى نقطة هامة فى هذا الموضوع وهى أن أغلب فلاسفة الاسلام والفارابى وابن سينا كانوا من الجنس الآرى ولم يكن من الجنس السامى الا القليل كالكندى ، ولكن الفلسفة فى الجنس السامى حينذاك لم تكن راجعة الى الجنس نفسه . وطبيعته بقدر ما كانت راجعة الى الظروف التى أحاطت بالعرب وهى ظروف البدواة وقلة الصناعة وقلة انتشار العلوم كما يذكر ابن خلدون .

الواقع أن الردود العلمية الحاسمة على دعاة النظرية العنصرية كان لها أثرها فى دحض آرائهم التى أخذت فى التلاشى تدريجيا منذ أوائل القرن العشرين وساعد على ذلك يقظة الشعوب السامية التى كانت خاضعة للاستعمار وأخذها بجميع وسائل المدنية الحديثة وظهور أدباء وعلماء وفلاسفة من بينها ، الأمر الذى يكذب دعوى الجنس وانطواء كل جنس على قدرات ثابتة لا تتغير مع الزمن وقد هوجمت فكرة الجنس الذى يتصف بخصائص ثابتة .

ويسقط بذلك كل طعن وجهه مستشرق الى الفلسفة الاسلامية معتمدا فيه على نظرية الجنس السامى والآرى . (٢)

وليس أدل على تهافت دعواهم من أن الفلسفة الاسلامية لم تكن وليدة الفكر العربى وحده لقد أسهم فى انتاجها أفراد من شعوب غير عربية أى غير سامية مثل الفرس والروم والخراسانيين وغيرهم وهذا ما يوقعهم فى تناقض ظاهر .

---

(١) التمهيد ، مصطفى عبد الرازق ، ص١٠ ، وابن رشد ورشدية ارنست رينان ، ص ١٥ ، الطبعة العربية ، ١٩٥٧ .

(٢) فى فلسفة الاسلامية ، منهجه وتطبيقه ، د . ابراهيم مدكور ، ص ١٦٢ .

وعلى الجملة فاننا نرى كيف أن الموقف الذى اتخذه أصحاب نظرية الجنس لايمكن أن يصمد فى مواجهة النقد العلمى الجاد ، ومن ناحية أخرى فان انكار الأصالة الفلسفية على المسلمين أمر يدحضه ما أخرجه المسلمون بالفعل من انتاج فلسفى يتميز بطابع فريد ، فقد تناولوا ما نقل اليهم من تراث اليونان بالدراسة ، وصبغوه بالصبغة الاسلامية ، وأصدروا مذاهبهم بعد تمحيصه واستيعابه .

الخلاصة :

ونخلص من المناقشات التى أوردناها حول أصالة الفلسفة الاسلامية وقدرة العرب على التفلسف بصفة خاصة والمسلمين بصفة عامة الى ما يأتى :ـ

أولا : أن دعوى التمييز العنصرى لا تستقيم مع المنطق ، ولا تستند الى أى أساس علمى ، فلا يمكن التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الجنس والطبيعة ، ثم ان الصفات التى يلحقها هؤلاء العنصريون بالعرب انما تنطبق على العرب فى جاهليتهم فحسب بتأثير البيئة الصحراوية ، وقد مرت كل الشعوب بهذا الطور والشعب اليونانى من بينها ، ولما تحضر العرب فى العصر العباسى كانت لهم مشاركة فعلية فى الحركة العلمية .

ثانيا أن المسلمين انتجوا فلسفة خاصة بهم ، جديرة بأن تسمى فلسفة اسلامية أسهم فيها مفكروا الاسلام من الشعوب الاسلامية المختلفة من عرب وفرس وروم وسريان .

ثالثا : انه على الرغم من أصالة الفلسفة الاسلامية ، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الاسلامية ووصلت الى المستوى الذى تستطيع أن تنتج فيه فلسفة ، الا أن المسلمين تشوقوا الى الاطلاع على الأنظار العقلية للأمم الأخرى التى سبقتهم فى هذا المجال فنقلت اليهم فلسفة اليونان والفرس والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ، وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك فى مؤلفاتهم .

اتجاهات الفكر الفلسفى فى الاسلام

عندما ترجمت الفلسفات اليونانية والهندية والفارسية الى اللغة العربية اطلع عليها فلاسفة الاسلام ، وأقبلوا عليها اما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين الدين الاسلامى الذى يدينون به .

ولم تكن اتجاهاتهم فى التفكير واحدة وانما اختلفت بحسب السمة الغالبة على التفكير .

ففريق غلب عليه الأخذ من الفلسفات من جانبها الالهى ، وهؤلاء يمكن أن نسميهم بالفلاسفة الالهيين وأشهرهم : الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

وفريق آخر غلب عليه الأخذ من هذه الفلسفات من جوانبها الطبيعية خاصة الرياضيات والكيمياء والطب ويمكن أن نسمى هؤلاء بالفلاسفة الطبيعيين وأشهرهم : أبو الريحان البيرونى وجابر بن حيان ، وأبو بكر الرازى ، والحسن بن الهيثم والخوارزمى .

وآخرون لم يكن تأثرهم بالفلسفات فى جوانبها الالهية والطبيعية بقدر ماكانت فى جوانبها الأخلاقية والاجتماعية وأشهرهم : الغزالى وابن مسكويه وابن خلدون .

وفريق آخر عرف باسم المتصوفة وهم طائفتان الاشراقيون وعلى رأسهم السهروردى وأصحاب وحدة الوجود وعلى رأسهم محى الدين بن عربى .

وليس معنى ذلك أن كل فريق تخصص فى اتجاه دون غيره ، انما كان على علم واسع بكل فروع الفلسفة ، فمثلا ابن سينا له فلسفة طبيعية كاملة، ولكن آراءه الاكثر شهرة انما كانت فى مجال الالهيات وهكذا . . .

الاتجاه الالهـــــى :

وأصحاب هذا الاتجاه هم الذين تناولوا العلة الأولى بالبحث على ضوء الفلسفة اليونانية ، محاولين بذلك التوفيق بين هذه الآراء من جانب، وبين العقيدة الاسلامية من جانب آخر .

وقد اطلع الفلاسفة الالهيون على الآراء اليونانية ، وشرحوها وعكفوا علـــــى دراستها وبخاصة آراء أفلاطون وأرسطو فيما وراء الطبيعة ويمكن أن نسميهم ميتافيزيقيين أو الهيين أو منطقيين ، لأنهم عرفوا بالتحيز لمنطق أرسطو ، ولأنهم لم يأخذوا فقط من أفلاطون وأرسطو ، رأيهما فى مسائل مابعد الطبيعة، ولكن لأنهم تميزوا بالدفاع عـــن أفكار أرسطو ومنطقه .

وهؤلاء لعبوا دورا كبيرا فى التفكير الفلسفى الاسلامى ، سواء فى المشرق أو فى المغرب، وبموت ابن سينا انتهت الفلسفة فى المشرق وبموت ابن رشد انتهت الفلسفة فى المغرب ، ثم هاجر هذا التفكير الفلسفى الممثل فى فلسفة ابن رشد، وابن طفيـــل من الأندلس الى ايطاليا وفرنسا والمانيا حاملا الآراء اليونانية مضافا اليه الملاءمة بينهـــا وبين العقائد الاسلامية ، ومجهود فلاسفة الاسلام وتفكيرهم ، فكان لهذا الفكر آثاره فى النهضة الأوربية الحديثة . (١)

الاتجاه الطبيعـــــى :

وأصحاب هذا الاتجاه لم يقصروا بحثهم على مظاهر الطبيعة المشاهدة وبيـــان أصل العالم المشاهد، ولم يتجاوزوه الى البحث فيما وراء الطبيعة كما فعل فلاسفـــة

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة، د. أحمد أمين ،جـ١ ، ص٢٦.

اليونان ، وانما كان لهم منهج جديد ، ذلك المنهج أنهم خلطوا ومزجوا الآراء الطبيعية مع الأفكار الالهية وتكلموا فى مباحث مابعد الطبيعة (الالهيات) .

على معنى أن الطبيعيين المسلمين عندما يتحدثون مثلا عن أصل العالم يذكرون أن من أصله المادة ولا يقفون عند هذا الحد كما فعل الطبيعيون الأولون وانما يستطردون بعد ذكر المادة فيذكرون أن الله هو الذى حركها ، وهم يذكرون ذلك ليلائموا بين الآراء الطبيعية اليونانية وبين ما توجبه العقيدة الاسلامية .

فالطبيعيون المسلمون هم الذين قبلوا الآراء اليونانية فى المادة ، وأضافوا اليها نوعا من الملاءمة بينها وبين الاسلام .

الاتجاه الصوفى :

وأصحاب هذا الاتجاه هم الذين قبلوا الفكر اليونانى وأضافوا اليه بعض الأفكار الشرقية : فارسية أو هندية ، ثم لاءموا بين ما قبلوه وبين الاسلام .

فالذين مزجوا بين العقيدة الاسلامية من جانب وبين الآراء اليونانية ، مضافا اليها آراء (زرادشت) الفارسية عرفوا باسم " الاشراقيين " وعلى رأسهم السهروردى .

والذين مزجوا بين العقيدة الاسلامية من جهة وبين الآراء اليونانية مضافا اليها البراهمية الهندية عرفوا بأصحاب " وحدة الوجود" وعلى رأسهم ابن عربى .

هذا وعلى الرغم من التقسيم السابق لاتجاهات الفلاسفة الفكرية الا أننا نؤكد أن جميع الفلاسفة الاسلاميين سواء كانوا الهيين أم طبيعيين أم متصوفة بحثوا فى شتى فروع الفلسفة .

الفصـــــل الثانـــــى

الفلسفـــة الاسلاميـــة فـــى المشـــرق

- الكنـــــــــــدى
- الفارابـــــــــــى
- ابن سينـــــــــــا

الفلسفة الاسلامية فى المشرق

مما لاشك فيه أن الفلسفة الاسلامية نشأت فى المشرق قبل ظهورها فى المغرب، وذلك لأن الحضارة تركزت فى الشام وفى فارس بعد انتقالها من أثينا والاسكندرية ٠

فلما ظهر الاسلام واستولى العرب على فارس والشام ومصر وانتقل مركز الخلافة من الحجاز الى دمشق التى أصبحت مقر الأمويين من الناحية السياسية، ظهرت مدينتان كبيرتان لعبتا فى تاريخ الفكر الاسلامى دورا كبيرا هما البصرة والكوفة ٠

واستمرت الزعامة الثقافية سائدة فى هاتين المدينتين حتى استولى العباسيون على الحكم وأسسوا مدينة بغداد، فانتزعت الرياسة الثقافية منهما ، وأصبحت بغداد مقر الحكم والخلافة ، ومركز العلوم والفلسفة والحضارة ٠

وفيمايلى سوف نتحدث عن أشهر أعلام الفلسفة الاسلامية لما لهم من أهمية عظمى فى اثراء الفكر الانسانى سواء فى المشرق أمثال الكندى والفارابى وابن سينا أو فى المغرب أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ٠

الكـــــندى

(١٨٥ — ٢٥٢ هـ) (٨٠١ — ٨٦٥ م)

حياتــــــه :

هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح بن اسماعيل بن محمد بن الاشعت بن قيس الكندى .

من قبيلة كندة العربية وهى قبيلة باليمن والحجاز وقد كانت من أرسخ القبائـــل قدما فى الحضارة والمدنية والرئاسة ، وقد كان أجداد الكندى ملوكا فيروى أن جـــــــده الأشعث بن قيس كان على رأس وفد كنده الذى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلـــم وكان والد الكندى أميرا على الكوفة للمهدى والرشيد .

ولد الكندى حوالى سنة ١٨٥هـ فى مدينة الكوفة وعاش فى البصرة فى مطلع حياته ثم انتقل منها الى بغداد . (١)

تلقى الكندى علومه الأولى فى مدينة البصرة ثم انتقل الى بغداد حيث أتم ثقافته ، وأحاط بجميع العلوم فى عصره فكان عالما بالعلوم الدينية والشرعية وعالما بعلم الكـــلام وبالفلسفة والطب والفلك والرياضيات .

يقول عنه ابن النديم " انه فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمـــة وبأسرها " . (٢)

---

(١) الفهرست ابن النديم ،ص٢٥٥، أخبار الحكماء القفطى ، ص ٢٤١ .

(٢) الفهرست ابن النديم ، ص ٢٥٥ .

كذلك أحاط الكندى بكثير من اللغات الموجودة فى عصره فكان عالما باللغة الفارسية واليونانية والسريانية الى جانب العربية ، وقد ساهم فى حركة الترجمة العربية ، فترجم كثيرا منها ، كما أعاد ترجمة بعض الكتب التى ترجمت على يد غيره من المترجمين لأمانته فى النقل وثقة الخليفة به .

ولم يترك مجالا من المجالات العلمية الا واشتغل به فاشتغل بالرياضة والموسيقى كما اشتغل بالطب والفلسفة .

ولهذه الاحاطة بالعلوم والمعارف كلها ، ولأنه كان عربيا ومسلما على خلاف الذين كانوا يشتغلون بهذه العلوم ويترجمونها من أطباء السريان سمى بحق " فيلسوف العرب" كما سمى " فيلسوف الاسلام " .

ويرجع الفضل الى الكندى فى أنه جعل الفلسفة من جملة المعارف الاسلامية ، بعد أن وفق بينها وبين الاسلام . (١)

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق عن الكندى " هو الذى وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو وهو الذى وجهها فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين " . (٢)

مؤلفاته

وللكندى مؤلفات كثيرة فى شتى المجالات وقد ذكرها ابن النديم فى كتابه (الفهرست) وهى تبلغ حوالى ٢٤١ كتابا فى ١٧ نوعا من أنواع العلوم .

---

(١) الكندى فى الفلسفة الاولى، د١ أحمد فؤاد الأهوانى، ص ٧٨ .

(٢) فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص ٤٧ .

ونكتفى هنا بذكر المجالات الرئيسية التى ألف فيها فيلسوف العرب :-

١ - كتبه الفلسفيات
٢ - كتبه المنطقيات
٣ - كتبه الحسابيات
٤ - كتبه الكريات
٥ - كتبه الموسيقيات
٦ - كتبه النجوميات
٧ - كتبه الهندسيات
٨ - كتبه الفلكيات
٩ - كتبه الطبيات
١٠- كتبه الأحكاميات
١١- كتبه الجدليات
١٢- كتبه النفسيات
١٣- كتبه السياسات
١٤- كتبه الاحداثيات
١٥- كتبه الأبعاديات
١٦- كتبه التقدميات
١٧- كتبه الأنواعيات .

منهج الكندى :

كان الكندى ميالا الى العلوم الرياضية ، وقد رأى أن العلم بها أساس البحث فى العلوم الفلسفية ، وذلك لأن العلوم الرياضية من العلوم العقلية ، التى تصقل العقل وتوسع المدارك وقد ورد عنه أنه قال : " لاسبيل الى دراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة " .

لذلك اعتمد الكندى على المنهج الرياضى فى معالجة المسائل الفلسفية بل انه كان يرى أنه لابد لطالب الفلسفة من تعلم الرياضة أولا لأن الرياضيات أول العلوم الفلسفية ولذلك سميت الرياضيات بالعلوم التعليمية حتى انه ألف رسالة فى " انه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات " .

ومنهجه الرياضى ينبنى على ثلاث أســــس :ـ

١ — فهو يورد فى منهجه أولا : البديهيات المسلمة .

٢ — ثم يعتمد بعد ذلك على المبادىء العقلية الفطرية .

٣ — ثم يعتمد على بعض المبادىء الرياضية التى اصطلح عليها الرياضيون . (١)

فلسفة الكنـــــدى :

يعرف الكندى الفلسفة بأنها علم الاشياء بحقائقها وفى هذا العلم علم الربوبيـــة وعلم الوحدانية وعلم كل فضيلة نافعة يقول الكندى فى رسالته الى المعتصم " فى علـــم الاشياء بحقائقها " (أى فى الفلسفة) : علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلـــة وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هـــذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فان الرسل الصادقـــة صلوات الله عليها انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاه عنـــده وترك الرزائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها ". (٢)

فهو يرى أن الفلسفة هى العلم الكامل بحقيقة الأشياء ، وكنهها علما تاما ، فهى أعلى الصناعات الانسانية منزلة وأشرفها مرتبة وذلك لأن غرض الفيلسوف فى علمه اصابـــة الحق وفى عمله العمل بالحق .

ويرى الكندى أن أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة هى الفلسفة الأولى أى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق ، وهذا الشرف راجع الى أن شرف العلم انما يكون من شرف موضوعه ، وأيضا أن العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول لأن العلم بالمعلولات لا يكون علما تاما الا اذا أحطنا بالعلم بالعلة الأولى .

---

(١) فيلسوف العرب ، د. الأهوانى، ص ١٤٦.

(٢) رسائل الكندى الفلسفية ،تحقيق د. أبور ريدة ، الجزء الأول ، ص١٠٤.

والفيلسوف التام هو الذى يحيط بهذا العلم التام . (١)

واذا كانت الفلسفة هى علم الحق الأول وهو الله ، والدين هو معرفة الله ووحدانيته وتوحيده فالفلسفة والدين يتفقان من جهة الموضوع والغاية اذ كلاهما يطلب الحق والخير ، ولأن موضوع الفلسفة وغايتها هو معرفة الله وحدانيته ، ومعرفة الفضائل النافعة لاتباعها والرذائل الضارة لاجتنابها ، وهذه بعينها هى عناصر موضوع الدين وغايته ، الذى جاء به الرسل ، وأمر بمعرفته الله وتوحيده كما أمر بالتقوى وهى فعل الحلال وتجنب الحرام ، والتحلى بمكارم الأخلاق .

والى جانب اتفاق الفلسفة والدين من جهة الموضوع والغاية فهما متفقان من جهة المنهج لأنهما يسلكان طريق العلة والبرهان حتى اذا افترضنا أن الدين لايسلك طريق العلة والبرهان وهما (طريق الفلسفة) فمن واجبه اذا أنكر الفلسفة أن يبرهن على هذا الانكار وعندئذ يسير فى طريق البرهان . (٢)

لذا يعتبر الكندى أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين ، وأول من وجهه الفلسفة الاسلامية فى سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة حتى ظلت هذه المسألة على رأس المسائل التى تميزت بها الفلسفة الاسلامية فى المشرق والمغرب .

فلسفته الطبيعية

يرى الكندى أن العالم حادث وان الله خلقه من العدم فهذا العالم فى نظره له أول وبداية فى الزمان وليس قديما كما يدعى بعض الفلاسفة وذلك لأنه متناه من كل وجه فهو متناه من حيث الجرم والحركة والزمان .

---

(١) التفكير الفلسفى فى الاسلام ، د. عبد الحليم محمود ، ص ٣٠٩ .

(٢) رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د. أبو ريدة ، ص ١٠٣ .

وقد بذل الكندى جهده فى اثبات فكرة التناهى تناهى العالم بما فيه من أجرام وحركات وزمان ٠

ولأهمية هذه الفكرة نجده تحدث عنها فى كثير من كتبه ورسائله ويكاد أسلوبه فى الحديث عنها — رغم كثرة هذا الحديث — لايكاد يختلف، وهو فى كل مرة يتحدث فيها عن هذه الفكرة يبدأ بمقدمات بديهية يبنى عليها برهانه ٠

من هذه المقدمات ما يأتى :—

١ — ان كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء ، متساوية ٠

٢ — والمتساوية ، أبعادها بين نهاياتها واحدة ، بالفعل والقوة ٠

٣ — وذو النهاية ليس لانهاية له ٠

٤ — وكل الأجرام المتساوية ، اذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم ٠

٥ — وكل جرمين متناهى العظم، اذا جمعا، كان الجرم الكائن منهما متناهى العظم، وهذا واجب فى كل عظم وكل ذى عظم ٠

٦ — وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بعد الأعظم منهما ، أو بعد بعضه ٠ (١)

وبعد هذه المقدمات البديهية يبدأ الكندى فى الاستدلال على حدوث العالم بتناهى الجرم والحركة والزمان ٠

اذ أنه لايمكن أن يوجد جسم بالفعل لانهاية له وان الجرم والحركة والزمان مرتبطة كلها فى الوجود لايسبق أحدهما الآخر ٠

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق د٠ أبو ريدة ،ص ١١٨٠

والدليل على ذلك : اننا لو فرضنا أن جسم العالم لانهاية له وتصورنا انـــــه اذا فصل منه جرم متناهى العظم فان الباقى اما أن يكون متناهى العظم ، واما لامتناهى العظم .

— فان كان الباقى متناهى العظم، فانه اذا زيد عليه المفصول منه المتناهــــــى العظم ، كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم وهذا حق ، وهوخلاف المفـــروض والذى كان عنهما هو الذى كان قبل أن يفصل منه شيء لامتناهى العظم، فهــو اذن متناه ولا متناه ، وهذا خلف لايمكن .

— واذا كان الباقى لامتناهى العظم، فانه اذا زيد عليه المفصول منه صار أعظــــم مما كان قبل أن يـزاد عليه أو مساويا له .

— فان كان أعظم مما كان عليه ، فقد صار مالانهاية له أعظم مما لانهاية لـــــــه، وهذا باطل .

— وان كان ليس بأعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه أى مساويا له ، فقد زيـــد على جرم جرم فلم يزد شيئا ، ومعنى ذلك أن الكل يساوى الجزء وهذا باطـــل ، فقد تبين اذن أنه لايمكن أن يكون جرم لانهاية له. (١)

وكما أثبت الكندى أن جرم العالم متناه أثبت كذلك أن الزمان والحركة متناهيان ، ولذا فهما حادثان ، اذ أن الكندى يربط كلا من الجسم والحركة والزمان بعضها ببعض ، فالحركة هى حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل ، وكل حركة معناها عدد من الجسم، فان كانت حركة كان زمان فالزمان زمان الجسم، أى مدة وجوده اذ ليس للزمان وجـــــود مستقل .

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية ،تحقيق د. أبو ريدة ، ص١١٥ وما بعدها ، ورسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص ٢٠٢.

يقول الكندى : " والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدته ، فان كان الزمان متناهيا فان أنية الجرم متناهية ، اذ الزمان ليس بموجود ، ولا جرم بلازمان ، لأن الزمان هو عدد الحركة ، أعنى أنها مدة تعدد الحركة ، فان كانت حركة كانت زمان ، وان لم تكن حركة لم يكن زمان ، والحركة انما هى حركة الجرم ، فان كان جرم كانت حركة" . (١)

واذا كان الجسم لايوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هى الشرط الأساسى لوجود الزمان ، وكان زمان الجسم هو مدة وجوده ، فانه يلزم من هذا كله ، أن الجرم والحركة والزمان موجودة معا ، لايسبق أحدها الآخر ، واذا كان الزمان لايمكن أن يكون لامتناهيا فان مدة وجود العالم متناهية ، فالعالم حادث ، أى وجد بعد عدم محض .

ويؤكد الكندى أن العالم محدث وأنه موجود عن عدم ، ومعنى ذلك أن الله أوجده عن العدم والايجاد عن العدم من الأمور التى لا تأتى الا عن الله .

يقول الكندى : " ان الفعل الحقيقى الأول هو تأييس الأيسات عن ليس . "

وان هذا الفعل — فيما يرى الكندى — هو خاصة الله تعالى الذى هو غاية كل علة . بمعنى أن تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره . (٢)

ويطلق الكندى على هذا الفعل الخاص بالله اسم الابداع وهذا الابداع هو الخلق من العدم أى ايجاد الشىء من لاشىء .

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية، ص ١١٧ .

(٢) رسائل الكندى الفلسفية ، ص ١٨٢ ، ص ١٨٣ .

ويعرف الكندى الابداع بأنه " اظهار الشئ عن ليـــــــس " •

فصلة الله بالعالم عند الكندى هى صلة الابداع ، وهى صفة تماثل الخلق ، الا أن معنى الابداع يدل على أكثر من الخلق ، فالابداع أوقع فى معنى الخلق من عدم ، كما أنه يدل على التدبير والعناية ، فالعالم مخلوق ومحدث من جانب الله تعالى ، أبدعـــه الله الحق الأول •

مما سبق يتضح لنا أن الكندى خالف فلاسفة اليونان فى القول بحدوث العالــم فهو فى هذا يخالف الفيلسوف اليونانى أرسطو الذى ذهب الى القول بقدم العالم •

وهذا وان دل على شئ فانما يدل على أن فلاسفة العرب لم يقفوا ازاء التـــراث اليونانى الفلسفى موقف الموافق والمؤيد لكل حلول النظريات التى قال بها فلاسفة اليونان ، بل ان بعضهم من آن لآخر وفى هذه المشكلة أو تلك ، قد انتهى الى آراء ونتائج لم يقــل بها أرسطو مقدمين بذلك الدليل تلو الدليل على أنهم حاولوا التوفيق بين المجــــالات الفلسفية والمجالات الدينية •

واذا رجعنا الى رسائل الكندى الفلسفية ، وجدنا بعضها يدرس هذه المشكلة ، ومن هذه الرسائل ، رسالته " فى حدود الأشياء ورسومها " ورسالته " فى وحدانيــة الله وتناهى جرم العالم " ورسالته " فى الفاعل الحق الأول التام " ورسالته " فـــى ايضاح تناهى جرم العالم " •

يذهب الكندى موافقا فى ذلك آراء المتكلمين فى عصره ، الى أن للكون علة أولى هى الله الذى خلق العالم ودبره ونظمه وجعل بعضه علة لبعضه الآخر •

وهذا يعنى أن الكندى يذهب الى حدوث العالم لا الى قدمــــــــــه •

ولكن كيف توصل الكندى الى تقريره لحدوث العالم على نحو خالف فيه الفيلسوف اليونانى أرسطو ؟ أو ما هى المقدمات والأصول التى وضعها الكندى حتى أدت به الى الرأى الـــذى بداعنده متفقا مع العقيدة الاسلامية ٠

لعل السبب فى ذلك يرجع الى أنه تابع متكلمى عصره بقوله فكرة تناهى العالم ، فالمتكلمون قد ساقوا حججا عديدة على حدوث العالم ومن هذه الحجج ما يستند الى فكرة التناهى. (١)

واطلاق الكندىعلى الفعل الخاص بالله اسم الابداع يتفق مع العقيدة الاسلامية، اذ أن الله فى العقيدة الاسلامية بديع السموات والأرض ٠

وهذا الابداع هو الخلق من العدم أو كما يقول الكندى" تأييس الأيسات عـــن ليس" من الواضح أن هذا التصور يختلف عن التصور الأرسطى للعالم وصلة العالم بالله٠

فلسفته الالهيـــــــــة :

يرى الكندى أن محدث العالم وموجده هو موجود أول قائمبذاته هو علة ومبـدأ لهذا العالم ومبدع له وهو الله وهو قديم أزلى أبدى صدر عنه هذا العالم بعد أن لـــم يكن ٠

ويستدل الكندى على وجود الله تعالى بعدة أدلـــــة :ـ

---

(١) الفصل فى الملل والنحل لابن حزم، جـ١، ص١٤، ص١٥ ، وكشف المراد فـــى شرح تجريد الاعتقاد ، ص٨٨٠

الدليـــــل الأول

اذا ثبت حدوث العالم فلابد أن يكون له محدث لأن الحادث، والمحدث مـن الأمور المتضايفة اذا وجد أحدهما وجد الآخر وذلك أنه ثبت أن العالم متناه من حيـث الجرم، والحركة والزمان ، واذا كان متناهيا فهو محدث اضطرارا ، والمحدث لابد له من محدث فان المحدث والمحدث من المضاف الذى لايعقل تصور أحدهما بدون الآخر، فيكون للكل محدث اضطرارا من العدم. (١)

الدليل الثانـــــى

هذا الدليل قائم على كثرة الموجودات ، فيرى أنه لايمكن أن تكون فى الأشياء كثرة بلا وحدة ولا وحدة بلا كثرة فى كل محسوس أو ما يلحق المحسوس، ولما كانـــــت المحسوسات كلها مشتركة فى الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة وهذه العلـــة هى أمر آخر غير الأشياء المشتركة فى الوحدة والكثرة لأنه لو كان غير ذلك لاستمر بنـــا التسلسل الى مالا نهاية ولايمكن أن يكون شىء بالفعل بلا نهاية فلا يبقى الا أن يكـون لاشتراكها علة أخرى غير ذاتها أرفع وأشرف منها وأقدم اذ العلة قبل المعلول بالذات.

ومن الواضح أن هذه العلة هى الذات الالهية الواحدة غير المتكثرة يقول الكندى فى رسالته " فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم " . " فاذن ليس كثيرا ، بل واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا . لايشبه خلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غيـــــر دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم". (٢)

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية ، ص٢٠٧.

(٢) المرجع السابـــــق .

الدليـــل الثالــــث

هذا الدليل يقوم على نظام العالم وابداعه واتقانه .

يقول الكندى " ان ما يشاهده الانسان بحواسه من الظواهر الكونية لأوضـــح دليل ، وأنصع برهان على وجود المدبر الأعلى الذ يهو الموجود الحق ، وعلى تدبيـــره المحكم وعلى أنه العلة الأولى لكل ما يبدو أنه علة ، وأنه الفاعل الحقيقى لكل ما يظهـــر أنه فاعل ، وأنه مخرج الكل من العدم ، ومرتب مافى الكون كله ، بعضه عللا ، وبعضـه معلولات ، فان هذه الظواهر الكونية ليست للشيء من ذاته ، وانما هى أمور عارضـــة له ، فلابد لها اذن من علة خارجة عن العالم ، هذه العلة هى : الذات الالهيـــــة ، فانه من المستحيل أن يكون الشيء علة ذاته .

وان فى نظام هذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضـــــه لبعض، واتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كـل ثابت، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير وأحكم حكمه ، ومع كل تدبير مدبر ، ومع كل حكمة حكيم ، وهو الله سبحانه وتعالى . (١)

نخلص من هذا كله الى القول بأن الكندى قد قدم لنا الكثير من الأدلة علــــى وجود الله ، منها ما يستند الى فكرة حدوث العالم وكيف أن هذا الحدوث لابد له مـــن محدث ، ومنها ما يستند الى الصعود من التركيب الى الكثرة التى نراها فى العالم الـــى ذات الهية واحدة تعد خارج هذا العالم، وأخيرا دليله الذى يستند على مافى العالم مـن ابداع وعناية تلك العناية شاهدة على وجود خالق عالم مدبر لهذا الكون أى أنه يصعد من وجود الابداع والعناية فى هذا العالم الى تقرير وجود مسبب لهذه العناية والغائية فـى الكون .

---

(١) رسائل الكندى ، ص ٢١٥ .

صفـات اللـــــه

يصف الكندى الله بجميع صفات الكمال ، وينزهه عن جميع صفات النقص، فاللــه هو العلة الحقيقية لما يحدث فى هذا العالم ، وهو لاعلة له لأنه لم يسبق وجوده عدم وجوده ، وهو ثابت دائم لا يطرأ عليه العدم، وهو كامل تام الكمال ليس له كمال منتظر ، والله ليس جسما ، ولا جنس له ، والا لتركب من جنس وفصل ، وهو محال ، وليس كمية ولا كيفية ولا هيولى ولا صورة ، ولا عنصرا ولا جوهرا ٠

والله تعالى واحد بالذات لا تعدد فيه بوجه ، ولما كانت صفة الوحدانية مــن أهم الصفات عند الكندى ، بل عند المسلمين جميعا ، استدل عليها بدليل عقلى فقال :
" المحدث لا يخلو أن يكون واحدا أو كثيرا ٠

فان كان كثيرا فهم مركبون لأن لهم اشتراكا فى حال واحدة لجميعهم ، أى لأنهم أجمعين فاعلون ٠

والشيء الذى يعمه شيء واحد انما يتكثر بأن ينفصل بعضه من بعض بحــال ما ، فان كانوا كثيرا ، ففيهم فصول كثيرة فهم مركبون مما عمهم من خواصهم ، لا أعنــــى بالكل واحدا دون الآخر ٠

والمركبون لهم مركب، لأن مركب ومركب من باب المضاف ، فيجب اذن أن يكون للفاعل فاعل ، فان كان الواحد فهو الفاعل الأول ، وان كان كثيرا وفاعل الكثير كثير دائما وهذا يخرج بلا نهاية ، وقد اتضح ذلك فليس للفاعل فاعل ، فاذن ليس كثيرا بل واحــــدا غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا ، لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه بتة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ولأنه دائم وهم غيــــر

دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم ." (١)

واتصاف الله تعالى بأنه الخالق والعالم والمريد ، والقادر والمحى والمميت لا يوجب تكثرا وتركبا فى الذات، لأن الكندى يرى أن هذه الصفات نفس الذات كما هو مذهب المعتزلة ، وليست زائدة عليها والا لتعدد القديم ، وتعدد القديم كفر ،أو للزم التركيب فى الذات الالهية وهو محال ، لأنه يؤدى الى الاحتياج ، فان المركب يحتاج الى أجزائه .

والكندى بهذا الرأى فى الألوهية بعيد كل البعد عن مذاهب الفلاسفة اليونانيين، فان أدلته التى استدل بها على وجود الله تنحو نحو القرآن فى الدعوة الى مشاهدة الآثار ، والاستدلال بها على المؤثر ، أو الدعوة الى النظر فى الصنعة وابداعها ، واتقانها والاستدلال بذلك على الصانع الحكيم ، وهذه هى طريقة المتقدمين من المتكلمين الذين نهجوا النهج الفطرى فى الاستدلال ، ولم يتبعوا الطريقة المنطقية فيه ، أما رأيه فى الصفات فقريب الشبه برأى أرسطو فيها .

النفس عند الكندى

يعرف الكندى النفس بأنها " جوهر عقلى متحرك من ذاته ، وأنها جوهر الهى روحانى بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض وهى نور البارى ، والعالم الأعلى الشريف الذى تنتقل اليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدى ومستقرها الدائم " .

فالكندى يرى أن الانسان مكون من بدن ونفس، وأن النفس هى الانسان على الحقيقة ،أما البدن فهو آله لها ،والنفس الانسانية جوهر روحانى بسيط غير فان ،ولادائر . (٢)

---

(١) رسائل الكندى ، ص ٢١٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٥ .

وهى تخالف هذا الجسم وتباينه مباينة كلية ، فجوهرها من جوهر الله عز وجل ، وذلك لشرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات ، ومن هنا كان الانسان فى نظرالكندى انما هو انسان بنفسه لا بجسده .

والنفس اذا ما تجردت عن علائق الشهوة والغضب ، وتفرغت للنظر والبحث عندئذ تقرب من التشبه بالله ، وتقيم فى عالم الحق ، فتكتسبقدرة من قدرته تعالى ، وان كان ذلك فى مرتبة أقل ، ويسرى فيها النور الالهى فتعلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله .

والكندى بهذا الرأى فى النفس الانسانية قريب الشبه بمذهب أفلاطون ، فهو يرى : أن النفس جوهر روحانى بسيط وهذا بعينه ما قاله أفلاطون من قبله ، ويرى أن النفس علامة بطبعها تحيط علما بجميع المعلومات : حسية كانت أو عقلية ، وهذا مذهب أفلاطون أيضا ، اذ رأى أن النفس بطبيعتها عالمة بكل شىء (أى بعالم المثل) فلما هبطت الى هذا العالم نسيت ماكانت تعلمه ، ولكنها تعود الى هذا العلم بالتذكر عندما ترى شبيه المثال الذى عرفته فى السابق ، وذلك لأن العلم عنده تذكر والجهل نسيان .(١)

ويرى الكندى كذلك ، أن النفس باقية غير فانية ، وهو رأى أفلاطون أيضا ، كما يبين أن حياتها الحقيقية انما هى فى حياة التأمل وفى خلاصها من عالم المادة ، وهو ما قاله أفلاطون من قبل .(٢)

على أن القول ببقاء النفوس وخلودها هو ما يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة. وقد يكون الفرق بين الكندى وأفلاطون هو أن أفلاطون يرى أن النفسقديمة فهى أزلية

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص٧٤ .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسم كرم ، ص ٩٢ .

أبدية ، أما الكندى فلما كان يرى أن العالم حادث والعالم ما سوى الله سبحانه ، ومنه النفس ، فالنفس عنده حادثة ، وان كانت من جوهر روحانى بسيط غير دائر ٠

قـــوى النفـــس

يرى الكندى أن فى النفس قوتين متباعدتين هما الحسية والعقلية وبينهما قـوى أخرى متوسطة هى القوة المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية ٠

١ — القوى الحـاسة : وهى التى تدرك صور المحسوسات فى مادتها وينصب ادراكها على الصور الجزئية ، وليست لها قدرة على تركيب الصور التى تدركها ، وأما آلاتها فهى الحواس الخارجية الخمس٠

٢ — القوى المتوسطة : ومنها القوة المصورة أى المتخيلة وهى القوة التى توجد صـور الاشياء الشخصية مع غيبة حواملها عن حواسنا ، أى أنها تستحضر الصـور المحسوسة مجردة عن مادتها ، ونستطيع مثلاأن تركب انسانا برأس أسد" وقـد تعمل هذه القوة أعمالها " فىحالة النوم واليقظة ٠

والقوة الحافظة تقبل الصور التى تؤديها اليها المصورة ، وتحفظها وهـى الذاكرة ٠

أما القوة الغضبية أو القوة الغلبية هى التى تحرك الانسان فى بعض الأوقـات فتحمله على ارتكاب العظائم وكذلك القوة الشهوانية هى التى تتوق فى بعـض الأوقات الى بعض الشهوات وأخيرا القوة الغاذية والنامية ومهمتها اعانة الانسان على الانتفاع بما يحفظه ٠

٣ — القوة العاقلة : وهى التى تدرج المجردات أى صور الأشياء بدون مادتها وموضوعات ادراكها على نوعين : المبادىء العامة كقانون العلية وقوانين الفكر الأساسيـة ، وكذلك الأنواع والأجناس وليس الأشخاص أو الجزئيات ٠

والقوة العاقلة قد تكون عاقلة بالقوة قبل أن تتحد بها المعقولات وقد تكون عاقلة بالفعل عندما تتحد بها المعقولات ، والذى يخرجها من القوة الى الفعل انما هو اتحادها بالمعقولات . (١)

نظرية المعرفة عند الكندى

يرى الكندىأن المعرفة تنقسم الى أنواع ثلاثة :-

١ - معرفة حسية .

٢ - معرفة عقلية .

٣ - معرفة الهية .

فالمعرفة الحسية هى المعرفة المختصة بكل ماهو مادى أو كما يسميه الكندى الوجود الحسى وهو عبارة عن مباشرة الحس محسوسة . وهذه المعرفة سريعة تتم بمجرد مباشرة الحس للشيء المحسوس . وهى غير ثابتة تتبدل وتتغير بتغير المعلوم ، وهى معرفة للجزيئات أى أشخاص الانواع ، ثم هى تبقى فترة طويلة ، لأنها تثبت فى المصورة ثم تؤديها المصورة الى الحافظة .

أما المعرفة العقلية :

فهى ترتقىمن المحسوسات التى يتمثلها الحس الى الحقائق التى يدركها العقل أما الادراك العقلى أى ادراك الأجناس والأنواع فانه غير واقع تحت الحواس ،ولا موجود ا وجودا حاسيا ، وانما ادراكه : يكون بواسطة " قوة من قوى النفس التامة " وهى الانسانية المسماه العقل الانسانى .

وهذا النمط من المعرفة " ليس متمثلا للنفس" وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة .

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام، د. أبوريان ،ص٣٥١، ص٣٥٢.

ذلك أن الذى يتمثل للنفس انما هو المحس والادراك الكلى : انما هـو : تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة واستبقاء للمشترك العام ٠

فحينما ندرك معنى الانسانية، فان ذلك بتجريدها عن اللون مثلا وعن الطول والقصر وعن السمنة والنحافة، ويتبقى بعد هذا التجريد الحيوانية والناطقية وهمـا : القدرالمشترك العام بين جميع أفراد الانسان ٠

والانسانية اذن وقد جردت من كل ماهو محس : لاصورة لها تتمثل فـى الذهـن ٠

اذن " كل ماكان هيولانيا : فانه مثالى، يمثله الحس الكلى فى النفـس فأما اللاتى لاهيولى لها ، ولا تقارن الهيولى ، فليست تتمثل فىالنفس وانما تقربهـا لما يوجب ذلك اضطرارا ٠

فمن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة ، أعنى التى لا هيولى لها ولا تقـارن الهيولى، فلن يجد لها مثلا فى النفس ، يجدها بالأبحاث العقلية٠ (١)

وليس معنى ذلك أن الكندى لا يقر الحواس على الاطلاق كوسيلة أخرى للمعرفة ولا يجعل العالم الحسى موضوعا للمعرفة ما أيا كان نوعها بل يقصر النوع اليقينى فـى المعرفة على ماكان العقل وسيلة لتحصيله وعلى ما كان (الكامل) فى الوجود موضوعا له، دون أن يلغىإعتبار ما عداه ٠

---

(١) التفكير الفلسفى فى الاسلام ، د ٠ عبد الحليم محمود ، ص ٢٩٩، ص٣٠٠٠

المعرفة الالهيــــــة

يقتصر أغلب الفلاسفة على النوعين السابقين من المعرفة (الحسية والعقليــة) كوسيلة للمعرفة، أما الكندى • ككثير من الفلاسفة الاشراقيين ، يرى أن هناك طريقـــا آخر للمعرفة هو الطريق الاشراقى أو المعرفة الالهية •

وهذه المعرفة ليست معرفة عادية مصدرها حسا أو عقلا وانما هى علم الهـــى مصدره الوحى وهو علم خاص بالأنبياء والرسل وهو علم يختلف تماما عن العلم الانسانى•

فالعلم الانسانى انما يتحصل عن طريق الطلب والتكلف والمعاناة ويستغرق زمانا حتى يحصل المعلوم فى العقل ، لكن العلم الالهى انما يفيضه الله على عقول الأنبياء والمرسلين من غير حاجة الى زمان وطلب أو معاناه اكتساب، اذ يطهر الله نفوسهم وينيرها للحـــق بتأييده وتسديده والهامه ورسالاته •

ويرى الكندى أنه " لا سبيل لغير الرسل من البشر الى هذا العلم الخطير" لأن البشر يعجزون عن مثل هذا العلم " فان ذلك فوق الطبع" • (١)

ويستدل الكندى بمثالا تطبيقيا على ذلك :ـ

بجواب النبى صلى الله عليه وسلم ، فيما سأله المشركون عنه مما علمه اللـــــه (من يحيى العظام وهى رميم) (٢) ان كان ذلك عند السائلين أمرا مستحيلا ، فأوحى اليه الواحد الحق •

---

(١) رسائل الكندى ، ص ١١٢•

(٢) سورة يس ، آية ٧٨•

(قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) (١)

ويوضح الكندى أن هذا الجواب ليس من عند محمد صلى الله عليه وسلم وانما هو علم الهى أفاض الله به عليه .

فأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه اذا كانت العظام بل ان لم تكن فممكن اذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميما أن تكون أيضا فان جمع التفرق أسهل من صنعه ، أيسر من ابداعه ، فأما عند بارئهم فواحد لا أشد ولا أضعف فان القوة التى أبدعت ممكن أن تنشىء ما أدثرت ، وكونها بعد أن لم تكن سوجودة للحس فضلا عن العقل .

ثم يبين أن كون الشىء من نقيضه موجود اذ قال سبحانه وتعالى: (الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا أنتم فيه توقدون) (٢) فجعل من لانار نار، ومن لاحار حار .

وبذلك أبطل الكندى حدوث الشىء من ذاته ، ونفى فكرة الزمان الذى ظن الكفار أن الخالق يحتاج اليه فى الخلق ، لأن الذى قدرته أن يعمل أجراما من لا أجرام فأخرج الشىء من عدم لا يحتاج أن يعمل فى زمان .

(انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) . (٣)

---

(١) سورة يس — آية ٧٩ — ٨٢ .

(٢) سورة يس — آية ٨٠ .

(٣) سورة يس — آية ٨٢ .

ويعلق الكندى على ذلك قائلا " فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قوله بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى الى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها، من ايضاح أن العظام تحيا بعد أن تصير رميما وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ، كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول الجزئية " . (١)

هذا النمط من العلم وان كان خاصا بمن يصطفيهم الله من الأنبياء والرسل فان فى أفراد البشر من يصل الى مراتب من العلم الاشراقى الذى يتأتى عن صفاء النفس، وان كان دون مرتبة العلوم النبوية .

فيرى الكندى أن النفس بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن ولكنها أحيانا بل فى أغلب الأحايين تكون صدئة ومثلها كمثل المرآة " اذا كانت صدئة لم يتبين صورة شيء فيها بتة فاذا زال منها الصدأ ظهرت وتبينت فيها جميع الصور ، كذلك النفس العقلية : اذا كانت صدئة دنسة ، كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صور المعلومات.

والسبيل الى صقلها معروف :

" ان النفس اذا كانت وهى مرتبطة بالبدن ، تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس كثيرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء اصقلت صقالة ظاهرة ، واستنارة بقبس من نور البارى ، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبته من التطهر، فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها كما يظهر صور خيالات ستائر الأشياء المحسوسة فى المرآة، اذا كانت صقيلة .

واذا بلغت هذه النفس مبلغا فى الطهارة رأت فى النوم عجائب من الأحلام وخاطبتها الأنفس التى هى قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها البارى من نوره ورحمته ،

---

(١) رسائل الكندى، ص ٢٧٤ — ص ٢٧٦ .

فتلتذ حينئذ ، لذة دائمة فوق لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسماع والنظر والشم واللمس لأن هذه لذات حسية دنسة تعقب الأذى ، وتلك لذة الهية روحانية ملكوتية تعقب الشرف الأعظم ، والشقى المغرور الجاهل من رضى لنفسه لذات الحس وكانت هى أكثر أغراضه ومنتهى غايته ". (١)

ومن الواضح أن الكندى هنا يتفق مع أفلاطون وفيثاغورس الا أنه لم يحاول أن يصل الى المعرفة عن هذا الطريق مثله فى ذلك مثل ابن سينا الذى أقر هذا الطريق ولكنه لم يأخذ به واستمر الكندى فيلسوفا عقليا طيلة حياته .

التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى

تعد مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين من المشكلات الفلسفية والدينية التى خاض فيها كل فلاسفة العرب تقريبا ، وذلك لاعتقادهم أن الفلسفة والدين يساند كل منهما الآخر فى كل المسائل الجوهرية ، وان بدا بينهما تعارض فانه ليس حقيقيا وانما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما ، وهذه المشكلة بحثها الكندى كما بحثها الفارابى وابن سينا .

فاذا كانت هذه المشكلة تعد هامة بالنسبة لفلاسفة المشرق الا أنها كانت أكثر أهمية بالنسبة لفلاسفة المغرب الاسلامى كابن طفيل وابن رشد .

ولعل الأسباب التى دفعت الكندى للتوفيق بين الفلسفة والدين ترجع الى ظروف العصر هى التى حفزت الكندى الى الدفاع عن الفلسفة ذلك أن الفلسفة كان ينظر اليها نظرة شك وارتياب ، فالكندى قد عاش فترة من حياته فى عصر المتوكل الخليفة العباسى الذى قوى فيه سلطان ونفوذ أهل السنة ، والرأى العام الاسلامى كان يحذر من الفلسفة لأنه ان كانت حقا فعندنا ماهو أحق وان كانت باطلا فقد كفيناه .

(١) التفكير الفلسفى فى الاسلام ، د. عبد الحليم محمود ، ص٣٠٦ ، ص٣٠٧ .

ومن هنا وجد الكندى واجبا عليه أن يدافع عن النظر العقلى الفلسفى ولعل الكندى أراد التوفيق ليوجد مبررا للتأبيد الذىلقيته الفلسفة فى عصر المأمون خاصة، بالاضافة الى أنه لحقه الأذى لاشتغاله بالفلسفة ، فلم يكن بد من الدفاع عن نفسه.

وفى نفس الوقت كان حريصا على الاشتغال بها وعدم تركها محاولا التوفيق بين الفلسفة والدين ووضع هذه المسألة فى كثير من كتبه ورسائله. (١)

ويعتمد الكندى فى التوفيق بين الدين والفلسفة على مابينهما من اتفاق من حيث الموضوع، ومن حيث الغاية .

فموضوع الفلسفة هو علم الأشياء بحقائقها وفى هذا العلم علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم كل فضيلة نافعة وهو نفس موضوع النبوات والأديان .

يقول الكندى " ويحق أن يتعري من الدين من عاند تقنيه علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا ، لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وايثارها ". (٢)

أما غاية الفلسفة فهى اصابة الحق لعمل الحق وهى نفس الغاية التى دعا اليها الدين .

---

(١) مذاهب فلاسفة المشرق ، د. عاطف العراقى، ص ٣٧.

(٢) رسائل الكندى ، تحقيق د. أبو ريدة ،ص ١٠٤.

و يحاول الكندى توضيح ذلك ببيان أن أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة، الفلسفة الأولى أى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الاشرف، هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف لأن علم العلة الأولى أشرف من علم المعلول . (١)

هناك اذن اتفاق بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع ومن جهة الغاية .

وهما متفقان منهجا أيضا لأن الدين حتى اذا فرضنا أنه لايسلك طريق العلة، والبرهان وهما طريقا الفلسفة فمن واجبه اذا أنكر الفلسفة أن برهن على هذا الانكار وعندئذ يسير فى طريق البرهان .

ويرى الكندى أن رفض الفلسفة أمر غير لائق لأنه ليس من خلق طالب الحق أن يرفضه لمجرد أنه وارد من جنس غير جنسنا أو أمه غير أمتنا .

بل أن الكندى يحاول أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستهم لها، وذلك حين يقول : " ان هؤلاء، اما أن يقولوا : ان طلبها واجب أو غير واجب، فان قالوا : ان طلبها واجب وجب عليهم أن يطلبوها وان قالوا : انه غير واجب، فيتحتم عليهم تقديم الدليل على ذلك وهذا الدليل لابد لهم أن يلتمسوه من الفلسفة، التى هى علم الأشياء بحقائقها" . (٢)

مما تقدم يتضح أن الكندى فيلسوف اسلامى بحق فهو لم يأت برأى يعارض به أصلا من أصول الاسلام وهو بذلك خرج عن دائرة الفلاسفة الذين كفرهم الغزالى، لقولهم بقدم العالم وبعدم علم الله بالجزيئات وبالبعث الروحانى فقط .

ولقد استطاع الكندى أن يخلق فى بغداد عالما من الفكر أضاء الطريق لكل من جاء بعده، ويكفيه فخرا أنه كان أول فيلسوف للعرب .

(١) رسالة الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، تحقيق أبو ريدة ، ص٩٧ .
(٢) المرجع السابق .

الفارابـــــــــــــي

حياتــــــــه

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان المعروف بالفارابى نسبة الى ولايـــة (فاراب) وهى ولاية فارسية قريبة من بلاد الترك ٠

ان أكثر المترجمين (١) لحياته يذكرون أنه تركى الأصل وان كان بعــــض التراجم(٢) تذكر أن أباه كان فارسى الأصل تزوج من امرأة تركية وأصبح قائدا فى الجيـــش التركى ٠

تلقى الفارابى علومه الأولى فى مدينة البصرة ثم انتقل الى بغداد عاصمة الخلافــة فى ذلك الوقت وملتقى العلماء والحكماء وهناك اتصل بأبى بشر متى بن يونس أحـــــد المترجمين فى الفلسفة من اللغة اليونانية الى اللغة العربية وأحدعلماء المنطـــــق المشهورين فتتلمذ على يديه كما تتلمذ على فيلسوف آخر هو يوحنا بن حيلان وأحـــــد البارعين فى المنطق والطب، وقد نبغ الفارابى فى المنطق حتى فاق أستاذه وكان العــــرب يعدون الفارابى أكبر المناطقة بعد أرسطو لأنه أدخل المنطق الى الثقافة العربية مـــن أجل ذلك أطلقوا عليه اسم (المعلم الثانى) حيث كان يطلق على أرسطو (المعلـــم الأول) لأنه أول من وضع المنطق ٠

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ،جـ٢،ص١٠٠ ، أخبار العلماء بأخبار الحكمـــاء القفطى ، ص ١٨٢٠

(٢) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ،جـ٢، ص ١٣٤٠

قضى الفارابى فترة طويلة فى بغداد ثم انتقل بعدها الى حلب واتصل بسيف الدولة الحمدانى الخليفة فأكرمه عندما عرف منزلته من العلم ومكانته فيه وأقام فى كنف سيف الدولة الحمدانى ثم انتقل بعد ذلك الى دمشق ووافته منيته هناك وهو شيخ يناهز الثمانين من عمره . (١)

وقد اشتهر الفارابى بمعرفته عدة لغات مثل العربية والتركية والفارسية واليونانية كما عرف بتبحره فى علوم اللسان ، والرياضيات ، والكيمياء والموسيقى والالهيات والفقه والمنطق .

وقد كان الفارابى ميالا الى التأمل والنظر ويؤثر العزلة والهدوء وكان يعيش عيشة الزاهدين مختتم حياته متصوفا .

كتبه ومؤلفاته :

كانت حياة الفارابى الفكرية خصبة فقد ألف كتب كثيرة فى فروع الفلسفة، فقد درس مؤلفات أرسطو وأفلاطون وشرحها وكتب عليها وشرح أغراض أرسطو وأفلاطون وبين مقاصدها فيما كتبا كما ألف فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو أو على الوجه الأصح بين الأفلاطونية والمشائية وجمعذلك كتابه " الجمع بين رأيى الحكميين " .

ولعل من أشهر كتبه كتابه " احصاء العلوم " الذى ترجم الى اللغة اللاتينية وأثر فى الفلسفة الغربية فى العصر الوسيط اذ كان أساس تصنيف العلوم فيما بعد .

وكتب الفارابى كثيرة تصل الى مائة وثمانية وعشرين كتابا ورسالة وهى فى كل فن

---

(١) وفيات الأعيان ، ابن خلكان ،جـ٢ ،ص١٠٢ .

تقريبا مابين شروح لكتب غيره خاصة أرسطو وأفلاطون وما بين كتب ورسائل فى المنطـق وما وراء الطبيعة وفى السياسة والاجتماع والأخلاق والموسيقى الى غير ذلك .

ويمكن تقسيمها الى قسميـــن :—

أ — قسم : شرح أو تعليق أو بيان لآراء أفلاطون وأرسطو .

ب — قسم : تأليف شخصى للفارابى .

ومن أشهر كتبه مايلــــى :—

١ — رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .

٢ — رسالة فى مسائل متفرقة .

٣ — رسالة فى اثبات المفارقات .

٤ — رسالة فى العقل .

٥ — رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

٦ — رسالة فى جواب مسائل سئل عنها .

٧ — عيون المسائل .

٨ — احصاء العلوم .

٩ — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

١٠— تحقيق غرض أرسطاليس فى كتاب مابعد الطبيعة .

١١— مقالة فى أغراض مابعد الطبيعة .

١٢— شرح رسالة زينون الكبير اليونانى .

١٣— التعليقات .

١٤— كتاب الجمع بين رأى الحكيمين : أفلاطون وأرسطو .

١٥— كتاب تحصيل السعادة .

١٦— كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

١٧ـ كتاب السياسة المدنية .

١٨ـ كتاب الموسيقى الكبير .

١٩ـ التنبيه على سبيل السعادة .

٢٠ـ فضيلة العلوم والصناعات .

٢١ـ الدعاوى القلبية . (١)

فلسفته

يرى الفارابي أن الفلسفة ليست علما جزئيا كعلوم الرياضة والطبيعة والطب، وانما هي علم كلي يرسم لنا صورة شاملة للكون في مجموعة ، وهذا ماقال به فلاسفة اليونان من قبل .

ولكن الفارابي يزيد على فلاسفة اليونان رأيا طريفا فيقول : ان الفيلسوف الكامل هو الذي يحصل هذا العلم الكلي، ويكون له قوة على استعماله ، يعني" الذي يحصل الفضائل النظرية أولا ثم الفضائل العملية ببصيرة يقينية " . أما الفيلسوف الزور أو الباطل فهو " الذي يشرع في أن يتعلم العلوم من غير أن يكون مستعدا لها" .

ذلك أن الفارابي يرى أن للشروع في النظر الفلسفي شروطا ينبغي توافرها وهي في جملتها عبارة عن محبة الصدق والعدل والخير وتصفية النفس من شوائب المادة وشواغل الحواس، فان الذي سبيله أن يشرع في النظر الفلسفي " ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ." (١)

ويعرف الفارابي الفلسفة بأنها " العلم بالموجودات بما هي موجودة ونحن بتحصيل هذا العلم نتشبه بالله .

---

(١) التفكير الفلسفي في الاسلام ، د. عبد الحليم محمود، ص ٣٤١ .

(٢) تحصيل السعادة ، الفارابي، ص ٣٦ وما بعدها .

ويذهب الفارابى الى أن المنطق آلة الفلسفة وممهد لسبيلها وليس قسما من أقاسمها فيقول :ـ

"لما كانت الفلسفة انما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز انما تحصل بقوة الذهن على ادراك الصواب كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه ، وقوة الذهن انما تحصل حتى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه الحق يقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه الباطل بيقين فتتجنبه وتقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ماهوحق فى ذاته وقد أشبه الباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع ، والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق ".

" وأما الغاية التى يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجودة وحكمته وعدله. " (١)

ويستخلص من كلامه أنه يعتبر الفلسفة على الحقيقة هى القسم الالهى والدليل على ذلك أنه يقول :

" الحكمة معرفة الحق ، والوجود الحق واجب الوجود بذاته والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال ، وهو ما سوى الواجب بذاته ففى وجوده نقصان عن درجة الأول بحسبه ،... فاذن يكون ناقص الادراك فلا حكيم الا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته ".

فلسفته الالهية

يذهب الفارابى الى أن كل موجود فهو اما واجب الوجود أو ممكن الوجود، وليس

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، مصطفى عبد الرازق ، ص ٤٩ ، ص٥٤.

سوى هذين الضربين من الوجود ، ولما كان كل ممكن لابد أن تتقدم عليه علة تخرجه الى الوجود ، وبالنظر الى أن العلل لايمكن أن تتسلسل الى غير نهاية ، فلابد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود ، لا علة لوجوده له غاية الكمال والجمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته لا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ، وهو العلة الأولى لسائر الموجودات ، وتعينه هو عين ذاته ٠

وهذا الموجود الأول الواحد المتعين المتحقق هو الله ٠

أدلة وجود اللـــه :

يذكر الفارابى أن ثمة طريقين للبرهنة على وجود الله :—

الطريق الأول هو طريق الحكماء الطبيعيين وهم الذين ينظرون فى الطبيعة للاهتداء لصانعها أى الاستدلال على وجود الخالق بالصعود من آثاره ، ومعنى ذلك الصعود من الفعل الى الفاعل ، ويرى الفارابى أن الباحث يختلط عليه الأمر اذا سلك هذا الطريق فلا يعرف الخالق حق المعرفة أى أنه لايعرف علة الخلق بتتبع المعلولات ، وهذا هو دليل المحرك الأول عند أرسطو ودليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ذلك لأننا قد نضل فى معرفة تسلسل الأشياء بعضها عن البعض الآخر ، وينتهى عقلنا الى الاخفاق فى هذا الصدد ، ذلك لأنه يعجز عن الاحاطة بسائر الموجودات ، ومن ثم فاننا لن نصل الى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل ٠

أما الطريق الثانى فهو طريق الحكماء الالهيين حيث نتأمل عالم الوجود المحض ، ويرى الفارابى أن أفكار الوجود والوجوب والامكان معان مركوزة فى الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى ، ولو نظرنا فى الوجود من حيث هو لوجدنا أنه :—

اما أن يكون واجبا ، وهو صفة الموجود الذى وجوده من ذاته بحيث لو فـرض عدمه لزم عن ذلك محال .

واما أن يكون ممكنا وهو الموجود الذى وجوده من غيره بحيث لو فرض عـــدم وجوده لما لزم عن ذلك محال .

وهذا الوجود الممكن يستوى وجوده وعدمه أى أنه لا ضرورة تلزم وجوده أو عدمه بحيث اذا وجد لابد أن يكون وجوده من غيره ، ولايمكن التسلسل فى ارجاع الممكـــن الى غيره أى فى ارجاع الموجود الممكن الى سبب آخر ممكن الوجود فان ذلك سيمضى بنـا الى مالانهاية وسمتنع فى هذه الحالة وجود الممكن فلابد اذن من الانتهاء الى شىء واجب الوجود بذاته هو المبدأ الأول الذى هو علة جميع الممكنات .

فى الواقع أن هذا الدليل هنا لايصعد من المخلوقات الى الخالق مستندا الـى ضرورة الوقوف عند علة أولى لهذه المخلوقات هى الله بل اننا هنا نتناول فكرة الوجـــود فنقسمها الى ماهو واجب الوجود بذاته دون حاجة الى غيره لاتمام وجوده والى ماهو غيـر واجب الوجود بذاته أى الممكنات ونرى أنه لايمكن التسلسل فى دائرة الممكنات الــــى مالا نهاية فيجب الوقوف عند مبدأ أول للممكنات الى مالانهاية فيجب الوقوف عند مبـــدأ أول للممكنات هو واجب الوجود . (١)

صفـات اللـــــه

يذهب الفارابى الى أن واجب الوجود واحد فى ذاته بمعنى أن الحقيقة التى له ليست لشىء آخر غيره ، فلاشريك له بوجه من الوجوه ، وواحد بمعنى أنه بسيط، فلا يقبل التجزئة كما فى الأشياء التى تقبل العظم والكمية واذن ليس يقال عليه كم، وليس

(١) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام، د. أبو ريان ،ص٣٦٥، ص ٣٦٦ .

بجسم وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست مركبة من أشياء غيره كان منها وجوده ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل وهو لا ضد له ، وهو خير محض ، وعقل محض ومعقول محض ، وعاقل محض وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد .

أما أنه عقل : فلتجرده من المادة وعدم احتياجه اليها .

ومعقول محض : من جهة تعلق علمه بذاته ، لأنه بنفسه يعقل ذاته ومن هنا يصير عاقلا ومعقولا . (١)

أما الأسماء التى نطلقها على الله وتتضمن الاشارة الى صفات معينة كالقدرة والحياة فيجب أن نطلقها عليه بالمماثلة ويسميها الفارابى " بالتمثيل القاصر" ويعنى بذلك أن هذه المفاهيم أشرف مما لدينا أى أن صفات العلم والقدرة والحياة التى نصف بها الله هى أعلى وأشرف من الصفات التى نصف بها الانسان ، واذن فيجب أن نعتبر وصف الله بهذه الأوصاف من قبيل المجاز أى أنه من قبيل التمثيل القاصر ، فمعرفتنا به يجب أن تكون أكمل معرفة لأنه أكمل موضوع للمعرفة ، ولما كان شديد الضياء والاشراق فاننا ونحن ذوو معرفة وعقل محددين نعجز عن الاحاطة بذاته وبفعله اذ أن المادة تقيد أيضا هى الأخرى معرفتنا به .

وصفات الله لا تختلف عن حقيقة جوهره أى عن ذاته لأنه واحد بسيط أى أنه يعلم ماهو خارج عن ذاته وهو لايحتاج الى ذات لكى يعلم ، أى الى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجه عن ذاته ، ولا فى أن يكون معلوما الى ذات أخرى لكى تعلمه بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته سوى جوهرة فانه يعلم

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبوريدة ، ص ٢٠٨ ، ص ٢٠٩ .

ذاته ، وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد ، وهو حكيم بحكمه من ذاتـــه لـعلمه بذاته ، والله حق لأنه موجود ، ووجوده أكمل وجود ، والله حى بل هو الحيـاة عينها وحياته فى أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل فهو أبدا عاقل . (١)

فلسفته الطبيعيـــــة

يرى الفارابى أن هذا العالم نشأ عن الله تعالى ، ولكنه لم ينشأ عنه بطريـق الارادة والقصد الى ايجاد الأشياء ، فان ذلك يستدعى وجود زمن سابق على وجـــود الأشياء يقصد فيه الله الى ايجادها كما أن هذا العالم لم ينشأ عن الله بطريق الطبـع بدون معرفة ورضا منه تعالى الى ايجاده ، فان ذلك ينفى علمه به وارادته له .

وانما نشأ العالم عن الله تعالى لكونه عالما بذاته ، فعلمه تعالى علة لوجـود الشيئ الذى يعلمه ، ولكن علمه للأشياء ليس علما زمانيا ، بمعنى أنه لم يكن عالما بهـا ثم علمها ، بل علمه تعالى حضورى وحاصل دائما ، فهذا العلم الأزلى القديم هو العلـة فى وجود العالم ، وهو علة كاملة غير محتاجة الى شىء آخر معها من قصد أو ارادة .

وفى ذلك يقول الفارابى " ان وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا ، ولا هو على سبيل الطبع ، بدون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، وانمـا ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، ولأنه مبدأ لنظام خير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه فاذن علمه علة لوجود الشىء الذى يعلمه . " (٢)

يذهب الفارابى الى أن العالم حادث بالذات لأنه ممكن وقد سبق بالواجـب الوجود ، ولكن لايجوز القول بأنه حادث بمعنى أن هناك عدما سابقا على وجوده .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابى ، ص ١١–١٤

(٢) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبو ريده ، ص ٢٠٩ ، ص ٢١٠ .

فهو محدث فى وجوبه أو هو محدث بدون سبق زمان أو هو قديم بالزمـــان ، وحادث فى الوقوع ، على معنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته.[(١)]

فالفارابى ينفى العدم السابق على وجود العالم لأن الله تعالى عله فى وجـــود العالم والعلة التامة لايجوز أن تتأخر عن معلولها وقد جعل الفارابى علم الله تعالى علـــة فى وجود الأشياء ، وعلم الله قديم ، والعالم معلول لله تعالى فهو قديم ، والقـــول بالعلية وارتباط العلة بالمعلول بحيث اذا وجدت العلة وجد المعلول جعله يقـــول بقدم العالم .

والفارابى هنا يوفق بين الفلسفة والدين حيث قال بحدوثالعالم لأنه مخلـــوق لله وأثر له بل هو عبارة عن ابداع على دفعة واحدة بلا زمان فهو حدوث غير مسبـــوق بعدم بمعنى وجوده بعد وجوده بالذات وهذا كما يقول الدين .

ويذهب الى أن العالم قديم فى التصور الذهنى على معنى أن وجود العالـــم مرتبط بتصور الواجب الذى هو علة له حيث اذا وجدت العلة وجد المعلول فهما قديمـــان فى التصور وهذا كما يقول الفلاسفة .

فى الواقع أن هذا الكلام من الفارابى كفره به بعض المسلمين فان القول بالعلية ينفـــى الاختيار عن الله سبحانه وتعالى ، ويلزم من ذلك نفى الحكمة والتدبير لجميـــع المصنوعات فى العالم فى حين أنهما سبب ما فى العالم من نظام واتساق .

وجود العالـــم

يقول الفارابى " الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها " .

---

(١) الجانب الالهى، د. محمد البهى، جـ٢ ، ص١٢٣ .

ولكن اذا كان الله سبحانه وتعالى، واحدا من كل وجه ، وأحديته مطلقة فكيف يمكن أن يصدر عنه العالم فى كثرته وتنوعه ؟

ان الواحد المطلق لا يصدر عنه الكثير ، فكيف وجد العالم المتكثر عن الله الواحد ؟

رأى الفارابى : حلا لهذه المشكلة (مشكلة صدور الكثرة عن الواحد البسيط)

ان الله سبحانه وتعالى صدر عنه — أول ما صدر — العقل الأول ، وانما لم ينشأ عن الله سواه لأن الله بسيط وواحد من كل وجه ، والواحد من كل وجه لايصدر عنه الا واحد ، وهذا العقل قريب الشبه من الله تعالى فهو جوهر مجرد وعقل محض .

هذا العقل الأول أو الموجود الثانى باعتبار الله سبحانه هو الموجود الأول عقل محض ليس متصلا بالمادة فهو صالحا وقادرا على أن يعقل واجب الوجود (الله) ويتصل به .

الا أنه تكثر بالاعتبار فهو يعقل من جهة واجب الوجود (الله) ومن جهة أخرى يعقل ذاته أى أنه واجب الوجود بغيره (الله) وممكن الوجود بذاته،فعن علمه بالله نشأ عنه الموجود الثالث (العقل الثانى) ومن علمه بذاته نشأ عنه الفلك الأعلى أو السماء الأولى ثم أنه من العقل الثانى يحصل عقل ثالث وسماء ثانية، ومن العقل الثالث يحصل عقل رابع وهكذا تستمر نشأة العقول بعضها عن بعض، حتى تصل الى العقل العاشر أو الموجود الحادى عشر ، وهو المسمى بالعقل الفعال ، والى هنا تصل مرتبة العقول الى أدنى مرتبة فيها .

فان هذه السلسلة مرتبة فى الكمال من أعلى الى أدنى، فهى تبدأ من الأكمل وهو الله تعالى ثم الكامل وتندرج فى النقصان حتى العقل العاشر الذى هو أنقصها كمالا ،

وعن هذا العقل تنشأ النفس الكلية من علم العقل بذاته ثم توجد بقية الموجودات الأرضية، والذى يتولى التأثير فى هذا العالم الأرضى هو العقل الفعال، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية وسبب وجود العناصر الأربعة وهو الصلة بين السماء والأرض، ويسميه الفارابى روح القدس أو الروح الأمين وهو مجرد عن المادة . (١)

هذا وقد قسم الفارابى العالم الطبيعى الى قسمين : عالم علوى ، وعالم سفلى، ورأى أن كلا منهما ينقسم الى ست مراتب . فالعالم العلوى يتكون من الله — عقول الأفلاك — العقل الفعال والنفس الكلية — والصورة — والمادة .

١ — فالله هو الموجود الأول، واجب الوجود، وهو علة جميع الأشياء .

٢ — وعقول الأفلاك التسعة ، عقل الفلك المحيط أو السماء الأولى ثم عقل الكواكب الثابتة ، ثم العقل المحرك لفلك زحل ، ثم العقل المحرك لفلك المشترى ، ثم العقل المحرك لفلك المريخ ، ثم العقل المحرك لفلك الشمس ، ثم العقل المحرك لفلك الزهرة ، ثم العقل المحرك لفلك عطارد ، ثم العقل المحرك لفلك القمر .

٣ — ثم العقل الفعال، وهو المؤثر فيما دون فلك القمر (فى العالم الأرضى) .

٤ — ثم النفس الكلية ، وعندها يتكثر أفراد الانسان .

٥ — ثم الصورة ، وهى صورة الأشياء المادية .

٦ — ثم المادة .

والمراتب الثلاث الأولى أمور عقلية مجردة عن المادة ولا تلابس المادة أصلا ، ولا تحل فى الأجسام ، وأما الثلاثة الأخيرة فهى وان كانت مجردة عن المادة، وأمورا عقلية وليست أجساما الا أنها قد تلابس الأجسام وتحل فيها ، وبذلك تتكثر بهذه الملابسة.

أما العالم المادى أو العالم السفلى ، فهو ستة أقسام أيضا هى :

(١) عيون المسائل ، الفارابى ، ص ٧، آراء أهل المدينة ،الفارابى، ص ٦١ .

١ — أجسام الأفلاك ٠ ٢ — أجسام الحيوان ٠

٣ — أجسام الانسان ٠ ٤ — أجسام النبات ٠

٥ — أجسام المعادن ٠

٦ — العناصر الأربعة وهى الماء — والهواء — والتراب — والنار ٠ (١)

والفارابى بهذا الرأى فى الوجود الطبيعى قريب الشبه بأرسطو والأفلاطونية الحديثة ، فمسألة أن العالم نشأ عن الله بطريق الفيض رأى أفلوطين ، ورأيه فى أن العالم الأعلى عقلى يرجع الى رأى أرسطو وأفلوطين ٠

أما عدد العقول وكونها عشرا فقد يكون الفارابى متأثرا فيها بمذهب بطليموس فى الأفلاك فقد قال بطليموس : ان الأفلاك تسعة فأوجد الفارابى لكل فلك عقلا يوازيه ، ويؤثر فيه ، ومبدأ الوساطة فى الخلق كذلك رأى أفلوطين ، وقد مثلها الفارابى فى عقول الأفلاك والعقل الفعال ، والنفس الكلية ٠

نستخلص مما سبق أن الفارابى تصور أن نظرية الفيض تقضى على مشكلة صدور الكثرة عن الواحد البسيط ٠

لكن فى الواقع أن هذه النظرية يرفضها الدين ولا يرضى عنها المتكلمون ذلك لأنه جعل العقول العشرة أوسع علما من الله لأنها تدرك نفسها وتدرك الله ، أما الله فلا يدرك الا نفسه عند الفارابى ٠

كما أنها تجعل الله تعالى محتاجا الى غيره ليتمكن من ايجاد الكائنات فلولا العقول لما فاضت الأفلاك ولولا الموجودات والعقل الفعال لما كانت الموجودات الدنيا ، فى عالم العناصر ٠

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د٠ أبو ريدة ، ص ٢١٠ ، ص٢١١ ٠

فى الحقيقة أن الفارابى أراد أن يوفق بين الدين والفلسفة فقال بنظرية الفيض اعتقادا منه أنها تساعده فى التوفيق بين نشوء العالم كما يقول الدين وأزليته كما تقـــول الفلسفة ولكنه لم يحالفه التوفيق ٠

النفس عند الفارابـــــى :

يرى الفارابى أن النفس جوهر بسيط روحانى مباين للجسد وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة ٠

ويبرهن الفارابى على رأيه هذا بأدلة منهـــــــا :ـ

أن النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة فلا بد أن تكـــــــون طبيعتها من طبيعة موضوعات ادراكها ، ومن ثم فلابد أن تكون النفس جوهرا معقولا ٠

والأمر الثانى أنها تشعر بذاتها مستقلة عن آلتها أى الجسم ، وأيضا هى تـــدرك الأضداد والمادة لا تقدر على ذلك فهى اذن مباينة للمادة ٠ (١)

ومذهب الفارابى فى النفس يشبه مذهب أرسطو كما أن الفارابى ذات طابـــــــع أفلاطونى ٠

هذا ويقسم الفارابى النفس الى أربعة أقســـــام :ـ

١ ـ النفس الغاذيـــة : وهى القوة التى بها يتغذى الانسان وينمو ٠

٢ ـ النفس الحاسة : وهى القوة التى يـدرك بها المحسوسات مـــــــــــــــــن

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، د٠ أبو ريان ، ص ٣٧٣٠

مثل الحرارة والبرودة من الملموسات والبياض والسواد من المبصرات والحلاوة والمرارة من المذوقات ، والروائح من المشمومات ، والأصوات القوية والضعيفة من المسموعات .

٣ — النفس المتخيلة : وهى القوة التى تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهى التى تركب المحسوسات بعضها الى بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة .

٤ — النفس الناطقة : وهى القوة التى بها يمكن أن يعقل الانسان المعقولات ويميز بها بين الأشياء ويحكم عليها ، هى التى تدرك الأمور الكلية والمهايا العامة.(١)

وهذه النفوس فى نظر الفارابى ليست فى مرتبة واحدة، بل بعضها أكمل من بعض فأدناها هى النفس الغاذية وأعلاها هى النفس الناطقة .

العقل فى الانسان

واذا كانت العقول السماوية متدرجة فى النزول من العقل الأول الى العقل العاشر ، فان العقول الانسانية البشرية متدرجة صعودا .

فحينما يولد الانسان يكون عنده " عقل بالقوة "

وحينما يأخذ فى التعليم، ينشأ عنده شيئا فشيئا بواسطة الشعور والاحساس والتجارب، عقل يسمى" العقل بالفعل " .

فاذا ما أجهد الانسان نفسه فى التفكير، وواصل الليل بالنهار فى البحث، وتعمق فى مسائل ما وراء الطبيعة، استشرف الى الملأ الأعلى ، واتصل به ، فأصبح لديه

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابى ، ص٤٩ .

" العقل المستفاد " • وهو عقل استفاده من اشراق الملأ الأعلى عليه ، أو بتعبير آخر انه " عقل مستفاد من العقل العاشر السماوى " بهذا العقل المستفاد ، يعرف الانسان ما وراء الطبيعة ، والملأ الأعلى ، وأسرار الكون • (١)

والعقل عند الفارابى عبارة عن النفس الناطقة التى تميز الانسان عن غيره من الحيوان •

ومعنى العقل بالقوة : هو عبارة عن هيئة فى الانسان معدة لأن تقبل صور المعقولات ، فهو عبارة عن الاستعداد الذى يكون عند الطفل قبل أن يعقل الاشياء ويدركها •

أما العقل بالفعل فهو الذى يكون للانسان بعد أن يدرك صور المحسوسات بواسطة الحواس والقوة المتخيلة ، فان العقل لايصير عقلا بالفعل الا اذا حصلت فيه صور المعقولات ، غير أن هذا الانتقال من القوة الى الفعل لايكون من عمل الانسان ذاته ، وانما يكون ذلك بواسطة العقل الفعال الذى هو أعلى من العقل الانسانى فى المرتبة وهو عقل الفلك الأخير (فلك القمر) •

والعقل المستفاد : هو الحالة التى يستكمل فيها عقل الانسان كماله ويصير عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل ، ويصير المعقول منه هو الذى يعقل ويدرك ، وهذه حالة للعقل أرقى من الحالة السابقة • (٢)

---

(١) التفكير الفلسفى فى الاسلام ، د• عبد الحليم محمود ، ص ٣٦٢•

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابى ، ص ٨٤•

نظريـــة المعرفـــة

يرى الفارابي أن المعرفة الانسانية لا يحصلها العقل باجتهاده بل هى تتجلـــى فى صورة هبة من العالم الأعلى، وفى ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا ادراك الصـــور الكلية للأجسام ، وبذلك تتسع حدود المعرفة الحسية وتصبر معرفة عقلية •

أما عن كيفية المعرفة : فانه لاتكاد الحواس تقع على المحسوسات حتى تنتزع منها صورا صالحة للتعقل • ثم تنتقل هذه الصور من درجة الحس الشخصى الىدرجة الحـس المشترك ، ثم الى درجة الخيال الذى يحفظ هذه الصور التى لا تزال عالقة بالمادة ،حتى تأتى القوة الناطقة فتخلصهذه الصور من المادة، وترتب هذه الصور الجزئية الحاصلـــة فى العقل ، وتقارنها بعضها ببعض كى تكون من ذلك المعانى الذهنية والأمور الكلية•

والمعرفة الحسيـة لاتقبل الا الصور المنتزعة ن عالم المادة، ولكن توجد صور أو معان كلية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها . وذلك فى العقول الخالصة التـى للأفـــلاك •

والانسان يتلقىالمعرفة عن هذه العقول أو " الصور المفارقة " وهو لا يـدرك ما يدركه فى الحقيقة الا بمساعدتها ، والعقول يؤثر كل منها فى الذى يليه مباشـــرة ، بمعنى أن كلا منها يقبل فعل ما فوقه ، ويؤثر فيما دونه ، ويسرى هذا التأثير مــــن العقل الأعلى ، وهو الله حتى ينتهى الى العقل الانسانى• (١)

والعقل الفعال الذى وهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل على جمـــع هذه الصور المتفرقة فى وحدة تؤلف المحبة بين أجزائها وهو يجمعها أولافى عقل الانسان ،

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابى ، ص ٤٤ـ ٤٥•

ولما كان العقل الفعال هو الذى وهب الصورة للمادة ، فان امكان حصول المعرفة للانسان وكذلك صحة هذه المعرفة، يتوقفان على أن يهب العقل الفعال للانسان معرفة هذه الصورة . ثم ان الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجتمع شملها فى العقل الانسانى، فيصير هذا مشابها لعقل الفلك الأدنى .

وغاية العقل الانسانى وسعادته هى أن يتحد بعقل الفلك وهذا الاتحاد يقربه من الله . (١)

نظرية النبوة

يذكر الفارابى فى كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " .

سبب الرؤى

ان المخيلة متى تخلصت من أعمال اليقظة تفرغت أثناء النوم لبعض الظواهر النفسية فتخلق صورا جديدة أو تجمع صورا قديمة محاكية فى ذلك بعض الاحساسات والمشاعر الجسمية والعواطف النفسية والمدركات العقلية، فهى قوة مخترعة قادرة على الخلق والايجاد والتصوير والتشكيل .

واذا كان فى مقدور المخيلة أن تحدث كل هذه الصور فهى تستطيع أن تشكلها بشكل العالم الروحانى فيرى النائم السموات ومافيها من عقول مفارقة، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة ، وفوق هذا قد تصعد المخيلة الى هذا العالم وتتصل بالعقل الفعال الذى تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأحوال الجزئية والحوادث الفردية .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام، د. أبو ريدة ، ص ٢١٨.

واذا قويت المخيلة قوة مفرطة حدث هذا الاتصال أثناء اليقظة لأن الحـــواس الظاهرة لا تستولى على القوة المتخيلة وتحجبها عن الاتصال بالعالم العلوى . (١)

يقول الفارابى " ان القوة المتخيلة اذا كانت فى انسان ما قوية كاملة جـــدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من الخارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرهـا ولا يستخدمها للقوة الناطقة بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل بـــه أيضا أفعالها التى تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها فى وقت النوم ، اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور فـــى نهاية الجمال والكمال .

وقال الذى يرى ذلك أن لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة ، لايمكن وجود واحد منها فى سائر الموجودات أصلا .

ولا يمتنع اذا بلغت قوة الانسان المخيلة نهاية الكمال أن يقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبـــل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها فيكون له بما قبله مـــن المعقولات نبوة بالأشياء الالهية ، وهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى اليها القـــــوة المتخيلة ، والتى يبلغها الانسان بهذه القوة " . (٢)

خاصية النبى عند الفارابى :

أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظـــــة وفى حالة النوم .

---

(١) فى الفلسفة الاسلامية منهجه وتطبيقه ، جـ١ ، ص ٧٩ .

(٢) المدينة الفاضلة ، ص ٥١ ، ص ٥٢ .

وبهذه المخيلة يصل الى ما يصل اليه من ادركات وحقائق تظهر على صورة الوحى أو الرؤيا الصادقة .

وليس الوحى شيئا آخر سوى فيض عن الله عن طريق العقل الفعال . (١)

وملخص هذه النظرية :—

أن الفارابى يقول لمنكرى الوحى لما تنكرون الوحى والالهام وعندكم شاهد منه والتجربة والبرهان يقران بوقوعه وقبوله عقلا ؟ .

١ — أما من ناحية التجربة : فاننا جربنا وسمعنا أناسا كثيرين كشفوا عن أشياء معينة أثناء نومهم وصدق الواقع ما رأوه فى نومهم .

٢ — وأما البرهان : فالعقل يقر بوجود الحوادث الماضية والحاضرة والمستقبلة للعالم الأرضى فى العقل الفعال لأنه عقل بالفعل يتصرف فى شئون العالم الأرضى .

فاذا استطاعت مخيلة بعض الناس أن تطلع على المغيبات أثناء النوم — وقد عرفنا ذلك بالتجربة والسماع ولا يستطيع أحد انكاره أبدا .

فما المانع اذا قويت المخيلة جدا بحيث لا تشغلها المحسوسات عند الصعود الى العالم العلوى ، والتفكير فى العقول التى تتصل بالعقل الفعال فى أثناء اليقظة أو فى حال النوم وندرك المغيبات من الحوادث الجزئية .

والواقع أنه ليس هناك ما يمنع من وقوع مثل هذا الاتصال ، وهذه هى حالة الأنبياء الذين اختصوا بمخيلة قوية فيتصلون بالعقل الفعال أثناء النوم فيكون كشفهم رؤيا صادقة أو أثناء اليقظة فيكون كشفهم وحيا .

---

(١) فى الفلسفة الاسلامية منهجه وتطبيقه ، جـ١ ، ص ٧٩ — ص ٨٠

والوحى عند الفلاسفة : اتصال النفوس الناطقة بعقول الأفلاك ونفوسها اتصالا معنويا يمكنها من الاطلاع فى يقظة أو فى منام على ما يتضمنه من صور الحوادث التى ترتسم فى النفس البشرية كما يحدث اذا حازت مرآة مرآة عليها نقوش تنعكس الى الأولى فيفيض عليها هذا الغيب العجيب .

والاتصال بالعقل الفعال ممكن من طريقين :ـ

١ ـ طريق العقل .

٢ ـ طريق المخيلة (أو طريق التأمل وطريق الالهام) .

ـ فبالنظر والتأمل يستطيع الانسان أن يصعد الى مرتبة العقل الفعال .

ـ وبالدراسة والبحث ترقى نفسه الى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الأنوار الالهية وليست النفوس كلها قادرة على هذا الاتصال وانما تسمو اليه الأرواح القدسية التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور . (١)

ويرى الفارابى فى النهاية أن النبى والحكيم هما الشخصان الصالحان لرياسة المدينة الفاضلة أو الدولة ، لأن كلاهما يحظى بالاتصال بالعقل الفعال الذى هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع ، والفارق بينهما أن النبى يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة ، والالهام على حين أن الحكيم ، أو الفيلسوف عن طريق العقل والبحث والنظر . (٢)

نقد نظرية النبوة

ان نظرية النبوة تخالف روح الدين وتعاليمه ، لأنها تسند التأثير فى العالم

---

(١) المدينة الفاضلة ، ص ٥٣ ، ص ٥٤

(٢) فى الفلسفة الاسلامية منهجه وتطبيقه ، د. ابراهيم مدكور ، ص٦٩ ومابعدها .

الأرضى — عالم العناصر — للعقل الفعال وفى الحقيقة ليس هناك مؤثر فى كل شـىء سوى الله سبحانه وتعالى، فهو خالق للأسباب والمسببات جميعا ٠

كما أن الفارابى فسر النبوة تفسيرا نفسيا لأنه فسر الرؤيا تفسيرا نفسيا داخليا وهذا يتنافى مع روح الدين لأنه وان كان فسر نوعا واحد من أنواع الوحى فقد أغفل الأنواع الأخرى التى عددها الدين ٠

كما أنه صور النبوة تصويرا يجعل الباب مفتوحا لكل أحد يمكنه أن يتأمل تأملا عقليا — ويتصل بالعقل الفعال عن طريق البحث والتأمل — ويمكنه أن يعرف المغيبات وأن يتنبأ ، فهو يجعل النبوة مكتسبة لا فطرية فى النبى ٠

ولكن النبوة فطرية وليست مكتسبة بقول الله تعالى : " الله يختص برحمته من يشاء "(١) فلا تنال النبوة بمال ولا جاه ولا كسب بالرياضة والزهد والانقطاع الى الله تعالى ، قال تعالى : " الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس" ٠(٢)

التوفيق بين الدين والفلسفة

اطلع الفارابى على فلسفة أفلاطون وأرسطو وفلوطين الاسكندرى فأعجب بهؤلاء الفلاسفة أشد الاعجاب وأعجب بما أنتجته عبقريتهم من فلسفة فنجده يقول عن أفلاطون وأرسطو (هما المبدعان الفلسفة المنشئان لأوائلها وأصولها المتممان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها واليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما فى كل فن انما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب " ٠(٣)

---

(١) سورة البقرة — آية ١٠٥

(٢) سورة الحج — آية ٧٥٠

(٣) تاريخ الفلسفة العربية ، حنا الفاخورى ، جـ٢ ، ص٧٠

هكذا نجد الفارابى يؤمن بأن كل ما توصل اليه أفلاطون وأرسطو هو الحقيقة فقد أعجبه كما أعجب غيرمن فلاسفة الاسلام الفلسفة اليونانية خصوصا فلسفة هذين الحكيمين ، ولكنه وجد البعض يذكرون أوجه الخلاف بين أفلاطون وأرسطو فحاول هو أن يوفق بينهما وأثبت أن مذهبهما الفلسفى واحد لأنه ينتهي إلى نفس النتيجة ، واذا كان ثمة خلاف يبدو فانما هو فى المظهر لافى الجوهر ، وهو فى الأسلوب وطريقة التعبير وليس فى الفكرة ولا فى الموضوع ، ومن هنا وضع الفارابى كتابه المعروف (الجمع بين رأى الحكيمين) .

يقول الفارابى فى مقدمة الكتاب :

(أما بعد فانى لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه أدعو أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا فى اثبات المبدع الأول وفى وجود الأسباب منه ، وفى أمر النفس والعقل ، وفى المجازاه على الأفعال خيرها وشرها .

وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت فى مقالتى هذه أن أشرع فى الجمع بين رأييهما والابانه عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه . ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما ، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه ، وأنفع ما يراد شرحه وايضاحه ، اذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بماهى موجودة) . (١)

هكذا قام الفارابى بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو ثم بالتوفيق بين الفلسفة والدين فهو فيلسوف يدين بدين موحى به ويعتقد أنه حق والفلسفة حق ، وأن الحق لايضاد الحق وانما يؤيده ويناصره ، فالحقيقة واحدة سواء كانت فى الدين أو فى الفلسفة ، وانما الخلاف فى طريق الوصول اليها فيصل اليها الفلاسفة عن طريق العقل ، ويصل اليها الأنبياء عن طريق الوحى .

(١) الجانب الالهى من التفكير الفلسفى ، د. محمد البهى ، ص ٢٢٧ .

واذا كان هناك تعارض بينهما فى بعض المسائل فهو تعارض ظاهرى يـــزول بالتوفيق والتقريب بينهما فى هذه المسائل .

ومن هذا المنطلق وفق الفارابى بين الدين والفلسفة فهو يرى أن الديـــن يتفق مع الفلسفة فى الموضوعات والـغـاية حيث يقول فى كتابه (تحصيل السعادة) :

" فالملة محاكية للفلسفة وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها وكلاهما تعطى المبادئ القصوى للموجودات فانهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجـودات وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الانسان ، وهى السعادة القصوى والغايـــة القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخر" . (١)

فيرى الفارابى أن الدين والفلسفة يتناولان نفس الموضوعات وينتهيان الى نفـس النتائج ، فالدين والفلسفة يتفقان فيما يعرضان له من موضوعات وفيما ينتهيان مـــن نتائج ، وان كان المنهج مختلفا فى كل منهما عن الآخر .

فالفلسفة تقوم على الدليل والعقل والدين يستند الى الوحى والالهام ، ومن ثم فهناك وجه شبه أو اتصال بين الفيلسوف وبين النبى : فكلاهما يتلقى العلم من منبـع واحد هو العقل الفعال الذى يفيض على عقل الفيلسوف بالحقائق ، ويفيض على قلـــب النبى بتخيلات وتشكيلات لهذه الحقائق ، واذا كان الفيلسوف يعبر عن ذلك دليـــلا وبرهانا ، وحجة وبيانا ، على حين أن النبى يعبر عن ذلك رمزا واشارة ومجازا وكنايـة ، فكلاهما يعبر عن حقيقة واحدة . (٢)

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص٧٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٨ ، ص ٧٩ .

هذا وتعتبر نظرية النبوة من أوائل المسائل التى اهتم بها الفارابى للتوفيـق بين الدين والفلسفة ليثبت لأخوانه المسلمين أن الفلسفة لا تعارض الدين ولكـن تؤيده وتسلحه بأسلحة جديدة وليجعل المسلمين يخففوا من غلوائهم فى محاربـة الفلسفة وأنها لازمة للدين قبل أى شىء آخر .

ابـــن سيـــنا

(٣٧٠ — ٤٢٨ هـ) (٩٨٠م — ١٠٣٧ م)

حياتـــــه

هو أبو على الحسن بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا ، ولد فـــى (أفشنة) على مقربة من بخارى عام (٣٧٠هـ) وكان والده عاملا للدولة السامانيـــة ، وكان من طائفة الاسماعيلية فنشأ ابن سينا فى بيت يقال أنه كان مركزا من مراكــــز الدعوة الاسماعيليـــة وربما كان لذلك أثره على ابن سينا نفسه . (١)

حظى ابن سينا بشهرة واسعة فى بلاد الشرق والغرب على السواء وأنزلـــه مفكرو العرب منزلة رفيعة فلقبوه فى حياته بلقب " الشيخ الرئيـــس " وبعد مماتـــه بلقب " فيلسوف الاسلام " .

تلقى علومه الأولى فى بيت أبيه حفظ القرآن واستظهره مع كثير مـــن الأدب العربى ، وهو دون العاشرة من عمره ، ثم تعلم علوم اللغة ودرس الفقـــه ، كما درس علوم الفلسفة والمنطق على أحد رجالها فى ذلك العصر وهو أبو عبد اللـــه الناتلى ، وسرعان ما نبغ التلميذ حتى فاق أستاذه فشرع حينئذ فى قراءة الكتـــب على نفسه ، ودرس الشروح على منطق أرسطو حتى تمكن منه وانفتحت على الفتى أبـــواب العلم ، فقرأ فى المنطق (ايساغوجى) لفرفريوس ، وفى الرياضة (هندسة اقليدس ، وفى الفلك (مجسطى) بطليموس . (٢)

---

(١) أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القفطى ، ص٢٦٩ ، عيون الأنباء فى طبقـــات الأطباء لأبى أصيبعه ، جـ٢ ، ص٢ .

(٢) شخصيات ومذاهب فلسفية ، د . عثمان أمين ، ص٦٢ .

ثم اتجه ابن سينا لدراسة كتب الطب على يد عيسى بن يحيى الطبيب المسيحى ، ولم تلبث شهرته أن ذاعت كطبيب ولم يكن يبلغ السادسة عشر فتوافد عليه الأطباء من كل الأنحاء ليأخذوا عنه ويسترشدوا بأساليبه فى معالجة الأمراض، ولما ناهز السابعة عشر من عمره استدعاه نوح بن منصور سلطان بخارى لمعالجته، فنجح ابن سينا فى علاجه وشفى السلطان من مرضه وكانت مكافأته له أن فتح له أبواب مكتبته فأقبل ابن سينا فى نهم على قراءة ما تحتويه من كتب نادرة فنمى عقله وذهنه واستفاد منها فائدة كبيرة .

وعلى هذا النحو نرى ابن سينا وهو دون العشرين قد استنفذ كل ما يستطيع العقل الانسانى أن يناله من علوم المنطق والطبيعة والرياضة والطب.

ويذكر ابن سينا عن نفسه أثناء فترة تحصيله للفلسفة أنه قرأ كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة ومع ذلك لم يفهمه ، ولكنه حينما وقع بين يديه مصادفة كتاب الفارابى فى " أغراض مابعد الطبيعة " أوضح له ما كان مستغلقا عليه . وهذا يدل على اعتراف ابن سينا بفضل الفارابى عليه .

حفلت حياة ابن سينا بالأحداث والمغامرات حيث عاش فى عصر انقسام وتنازع بين أمراء الأقاليم فى الدولة العباسية وكانت شهرته بالطب وشهرته بالعلم جعلت الأمراء يقربونه من مجالسهم ويعتزون بصحبته .

ولعل الاتصال بالأمراء والوزراء جعله لا يستقر فى مكان بل كان ينتقل من مكان الى مكان فاشتغل بتدبير أمور الدولة حينا واشتغل بتصنيف العلوم حينا وتقلد مناصب الوزارة والرياسة حينا ، وعاش آلام الحبس والاضطهاد حينا .

فلم تكن حياته هادئة تسمح بالعزلة والهدوء الذى يجب أن يتوفر لمفكر مثله خاصة وأنه كان يعمل فى مجال الطب والسياسة وظل هكذا يشتغل بالعلم والتأليف الى أن أدركه فى آخر حياته مرض لم يبرأ منه وتوفى سنة ٤٢٨ هـ ــ ١٠٣٧ م، وكان له من العمر ثمانية وخمسون عاما. (١)

كتبه ومؤلفاته

بدأ ابن سينا فى الكتابة وهو فى الثانية والعشرين من عمره ويضيق المقام عن احصاء مؤلفاته كلها التى بلغت فيما قيل مائة كتاب أو رسالة فى شتى الموضوعات.

وحسبنا هنا أن نذكر أهم مؤلفاته وهى : ــ

١ ــ كتاب الشفاء وهو موسوعة كبيرة فى الفلسفة وأقسامها وينقسم هذا الكتاب الى أربعة أقسام : المنطق، الطبيعيات ، الرياضيات ، الالهيات ، وهو فى ثمانية عشر مجلدا وتوجد مخطوطات عديدة من هذا الكتاب ، وقد نشر المدخل وهو مباحث الألفاظ فى منطق الشفاء وكذلك نشر كتاب البرهان ، وتوجد تراجم عبرية وأخرى سريانية لبعض أجزاء من هذا الكتاب ، وقد ترجمت الالهيات الى الألمانية وترجمت أجزاء أخرى منه الى الانجليزية .

٢ ــ كتاب النجاة : وهو مختصر لكتاب الشفاء ، انتقى منه ابن سينا أهم موضوعات الشفاء وعرضها بشىء من السهولة واليسر .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د.أبو ريده ،ص ٢٤٧.

٣ - كتاب الاشارات والتنبيهات عالج فيه مسائل المنطق ولخصها فى عشرة مناهـج ومسائل الحكمة فى عشرة أنماط، ويلاحظ أن الأنماط الأخيرة فى هـذا الكتاب تتضمن موقف ابن سينا من التصوف . (١)

٤ - كتاب القانون : وهو أعظم كتاب ألف في الطب فى عصره وأشهرها وينقسم هذا الكتاب الى خمسة أجزاء وبه عدد كبير من المقالات والفصول وقد ترجم الى اللاتينية وطبع فى أوروبا سنة ١٥٩٣ ، كما طبع فى الهند وفي بلاد أخرى ، وظلت جامعات أوروبا تتدارسه حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادى ، وقد جرت بعض المدارس الطبية على اعتباره من أمهات كتب الطب زمنا طويلا .

٥ - رسائل متعددة لابن سينا فى الحكمة والأخلاق والمنطق ، وعلم النفس وفى أحكام النجوم ورسائل فى الموسيقى الى غير ذلك من الرسائل . (٢)

فلسفته

يعرف ابن سينا الحكمة بأنها :

" استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية ".

ويرى ابن سينا أن الحكمة تنقسم الى قسمين : -

---

(١) مؤلفات ابن سينا للأب جورج قنواتى ، ص ١٩- ص ٧٩.

(٢) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، د. أبو ريان ، ص ٤٠٣ .

حكمـــة نظريـــة ، وحكمـــة عمليـــــــــة .

فالحكمة المتعلقة بالأمور التى لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها تسمـى حكمة نظرية .

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمـــــى حكمة عمليـــة .

وكل واحد من هاتين الحكمتين تنحصر فى أقسام ثلاثــــــة :ـ

فأقسام الحكمة العملية :

حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقيــــة .

ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الالهية ، وكمالات حدودهــــا تستبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات .

— فالحكمة المدنية فائدتها :

أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص النـــاس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الانسان .

— والحكمة المنزلية فائدتها :

أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظـــــم

به المصلحة المنزلية ، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ، ومالك وعبد ٠

- وأما الحكمة الخلقية ففائدتها :

أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس ٠

وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة :

- حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغيير من حيث هو فى الحركة والتغيير وتسمى حكمة طبيعية ٠
- وحكمة تتعلق بما فى شأنه أن يجرده الذهن عن التغيير وان كان وجوده مخالطا للتغير ، وتسمى حكمة رياضية ٠
- وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها أصلا ، وان خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها وهى الفلسفة الأولى، والفلسفة الالهية جزء منها وهى معرفة الربوبية ٠

ومبادىء هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك باحداهما فقد أوتى خيرا كثيرا (١)

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ،الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص ٥٦، ٥٧٠

والغاية من الفلسفة عند ابن سينا هو تهذيب النفس الانسانية واستكمالها لتحصيل لها السعادة فيقول :

(الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ماعليه الوجود كله في نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الانسانية .) (١)

فلسفته الالهية

يقسم ابن سينا الموجود الى : واجب الوجود ، وممكن الوجود، ويرى أن واجب الوجود قد يكون واجب الوجود بذاته وقد يكون واجب الوجود بغيره .

يقول ابن سينا في كتاب(النجاة)

" ان الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال .. وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضروري الوجود . والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه .

وواجب الوجود نوعان : واجب الوجود لذاته ، وهو الذي يكون وجوب وجوده من ذاته لامن غيره كالله عز وجل ، وواجب الوجود لغيره : هو الذي يكون وجوب

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص ٥٨

وجوده من غيره ".(١)

يرى ابن سينا أن الله تعالى واجب الوجود لذاته ، وهو علة لكل ماعداه وهو المبدأ الأول الذى نشأ عنه كل موجود، وهو واحد لاشريك له وواحد من جميع الوجوه ، فهو واحد فى ذاته وواحد فى صفاته ، وواحد فى أفعاله بمعنى أن الفعل وارادة الفعل شىء واحد فى ذات الله .

ومن حيث الوحدة العددية نجد أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد فليس هناك واجب الوجود لذاته سواه .

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم الى أجزاء اذ هى بسيطة غير مركبة، اذ لو كان مركبا من أجزاء تقومه ، لكان وجوده لايتم الا بأجزائه، ولا رتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته .

وهو خير محض ، وكمال محض ، وحق بكل معانى الحق ، وهو عقل وعاقل ومعقول ، وهو حكمة وحكمته ارادته الثابتة التى لا تتغير ولا تسعى لغاية .(٢)

ويستدل ابن سينا على وجود الله تعالى الموجد لكل شىء بدليل يخالف دليل المتكلمين الذين يستدلون بالحادث على المحدث وبالمخلوق على الخالق .

---

(١) النجاه ، ابن سينا ، ص ٢٢٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٩.

هذا الدليل هو دليل الامكان :

يقرر ابن سينا : أنه لاشك في وجود موجود، هذا الموجود اما أن يكون واجبا أو ممكنا ، فان كان واجبا ثبت وجود الواجب وهو المطلوب .

وان كان ممكنا فلابد له من علة ، فان كانت هذه العلة واجبة ثبت وجود الواجب، وان كانت ممكنة فلابد لها من علة .. وهكذا ولا يجوز أن تستمر سلسلة العلل الى مالانهاية ، فيترتب عليه التسلسل وهو محال ، ولا يجوز أن يترتب الأول على الأخير فيلزم الدور وهو محال .

لذلك وجب أن تقف سلسلة العلل عند موجود واجب الوجود لذاته ليس له علة أصلا ، وليس ناشئا عن شيء آخر غيره ، هذا الموجود هو واجب الوجود ، وهو الله تعالى .(١)

فلسفته الطبيعية

يذهب ابن سينا الى أن واجب الوجود بذاته موجد وفاعل وايجاده وفعله لا أول له لذلك فانه يستحيل أن يتصور الذهن بعد ما تصور (الأول) واجبا بذاته وموجدا ، وقوع العالم متأخرا عن تصور الواجب الفاعل له .

اذن فالعالم — عند ابن سينا — أزلي ، لا أول لوجوده ، لأنه معلول العلة الأزلية الواجبة الوجود، وما كان هذا شأنه فهو أزلي واجب الوجود لغيره ،

---

(١) النجاه ، ابن سينا ، ص ٢٣٥.

وان كان حقه فى ذاته الامكان ، وهذه الأزلية الثابتة للعالم لا تختلف عن أزلية البارى سبحانه ، الا بالمرتبة الذهنية ، اذ أن أزلية البارى ذاتية، وأزلية العالم تابعة ومعلولة ، فالعالم مصاحب فى الوجود لواجب الوجود بذاته . فالعالم قديم قدما زمانيا ، وان كان حادثا ذاتيا .(١)

وقول ابن سينا بقدم العالم قدم زمانى وحدوثه حدوثا ذاتيا انما هو محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة .

فالله يتقدم على العالم بذات لا بالزمان فانه لم يبدع فى زمان سابق ، ولايجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان ، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم ، ولتساء لنا عن السبب المرجح للشروع فى الخلق بعد الامتناع عنه ؟ .. ولكان معنى هذا أنه قد حدث تغير فى الارادة الالهية الأمر الذى لا يصح أن يلحق بذاته تعالى، فالعالم اذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات والله علته ومبدأه .

وجود العالم

ذكرنا فيما سبق أن ابن سينا يذهب الى أن الله تعالى واحد من كل وجه، بسيط لا تكثر فيه ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه الا واحد، فلا يمكن أن تصدر عنه كثرة أصلا ، فنشأ عن الله تعالى ما يسمى بالعقل الأول ، وعلة هذا الصدور أن الله تعالى عالم يعلم ذاته ، ومن علمه بذاته نشأ عنه شيء مشابه له

---

(١) النجاه ، ابن سينا ، ص ٢٢٨ .

وهو العقل الأول ، هذا العقل وان كان واحدا بالذات الا أنه متكثر بالاعتبار ، فهو عقل يعقل ذاته ، ويعقل علته وهو الله تعالى ، وهو واجب الوجود بالغير ، وممكن الوجود بالذات ، فمن ناحية تعقله لعلته نشأ عنه العقل الثانى، ومن ناحية تعقله لذاته نشأ عنه نفس الفلك المحيط، ومن ناحية امكانه بالذات نشأ عنه جسم الفلك ، وهذا العقل الثانى نشأ عنه ثلاثة أشياء أيضا • فهو عالم بالأول وبذاته ، وواجب الوجود بغيره وممكن الوجود لذاته ، فمن جهة علمه بالأول نشأ عنه العقل الثالث، ومن ناحية علمه بذاته نشأ عنه نفس الفلك الثانى ومن جهة امكانه بالذات نشأ عنه جسم الفلك • (١)

يقول ابن سينا : " هذا العقل (أى العقل الكلى) له ثلاث تعقلات أحدها أن يعقل خالقه تعالى والثانى أنه يعقل ذاته واجبه بالأول تعالى، والثالث أنه يعقل كونه ممكنا بذاته •

فحصل من تعلقه خالقه عقل هو أيضا جوهر عقلى آخر، كحصول السراج من سراج آخر، وحصل من تعلقه ذاته واجبه بالأول نفسى هى أيضا جوهر روحانى كالعقل، الا أنه فى الترتيب دونه وحصل من تعقله ذاته ممكنه لذاته جوهر جسمانى هو الفلك الأقصى " • (٢)

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ٢٥٥ •

(٢) رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، تحقيق د / أحمد الأهوانى ، ص ١٨٩ •

وهكذا يستمر الصدور : كل عقل ينشأ عنه ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس، وفلك ، حتى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال والفلك التاسع، وهو فلك القمر .

ولما كان العقل لايمكنه تحريك الجسم بذاته ، سواء كان جسم الأفلاك العليا ، أو جسم الموجودات السفلى ، احتاج الى واسطة ، وهذه الواسطة هي النفس، فلابد له اذن من نفس يؤثر بواسطتها فى الأجسام ، فالمبدأ الأول يؤثر فى العقول ، والعقول تؤثر فى النفوس، والنفوس تؤثر فى الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر فيما تحت الفلك التاسع وهو فلك القمر .

ثم يقوم العقل العاشر (العقل الفعال) بالتأثير فى العالم السفلى بواسطة فلك القمر، فتوجد العناصر الأربعة التى يتكون منها بقية الموجودات الأرضية ، والصور الجسمية ، والنفوس الانسانية ، أما النفس الناطقة فهى مجردة عن المادة تفيض من أعلى. (١)

مما تقدم نستطيع أن نقول أن ابن سينا حاول أن يقضى على مشكلة ميتافيزيقية وهى اذا كان الموجود الأول واحدا محضا ، فكيف يمكن أن يصدر عنه الأشياء المتعددة فى الطبيعة ؟

من أجل ذلك وضع ابن سينا العقل الأول أو المعلول الأول كواسطة بين الوحدة الالهية وبين كثرة الأشياء الطبيعية فالواحد الأول لا يصدر عنه مباشرة الا واحد وهو العقل الأول لأن الله واحد لا كثرة فيه، وانما تبدأ الكثرة فى المعلول

---

(١) النجاه ، ابن سينا ، ص ٢٨٠.

الأول الذى يحرك السماء الأولى ، ويصدر عنه بدوره عقل ثان يحرك السماء الثانية • وهكذا من صدور الى صدور حتى نصل الى العقل الفعال الذى يحرك الفلك الأخيـر الذى هو أقرب الأفلاك الينا •

ومن الواضح أن الله بهذه الطريقة لم يؤثر بنفسه فى كل موجود بـل بالواسطة وهذا الذى ذهب اليه ابن سينا يخالف رأى المتكلمين الذين يرون أن كل شيء موجود بايجاد الله تعالى له ، اذ هو الخالق المصور المبدع لكل شيء •

وابن سينا فى نظرية العقول العشرة متأثر فيها بالفيلسوف أبى نصـر الفارابى الذى أخذ هذه الفكرة عن الفلسفة اليونانية عن أرسطو وبطليموس فى كتابـه (المجسطى) فقد ذهب أرسطو الى تأثير العقول فى العالم الأرضى ، وذهـب بطليموس أن الأفلاك تسعة •

وقد أراد ابن سينا ، ومن قبله الفارابى ، أن يوفق بين هذه الفلسفـة المنقولة اليهم ، وبين الدين الاسلامى ، وقد كان ذلك التوفيق مما يشغل أذهـان المسلمين فى ذلك الحين •

نظريـة المعرفـة

يذهب ابن سينا الى أن وسائل المعرفة ثلاثة أشيـا :—

(١) الحواس الظاهرة •

(٢) الحواس الباطنة •

(٣) العقـل •

أما الحواس الظاهرة فهى الخمس المعروفة وهى : السمع ، والبصر والذوق ، واللمس ، والشم .

وهذه الحواس الظاهرة هى : الأبواب التى تصل الينا عن طريقها حقائق الأشياء الخارجية ، فلو فقد حس ما لامتنع انتقال محسوسه الينا ، ويتم ادراك الحواس عن طريق تشبهها بالمحسوس . (١)

وموضوع الحواس الظاهرة هو المحسوسات أى المادة الماثلة أمام الحس ، أما الحواس الباطنة فموضوعها هو صورة المادة .

والحواس الباطنة هى : -

١ - الحس المشترك : وهى القوة التى تجتمع فيها صور المحسوسات كلها فيجمعها ويقارنها بعضها بالبعض الآخر ، والحس المشترك قابل للصورة لا حافظ لها فلا تثبت الصور فيه زمانا طويلا بعد غياب المحسوس .

٢ - الخيال : وهى القوة التى تحفظ فيها صور المحسوسات بعد غيبها .

٣ - الواهمة : وهى القوة التى تدرك المعانى الغير محسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية ، كالحكم على الذئب بأنه عدو ، وعلى الولد بأنه يجب العطف عليه .

فالقوة الوهمية : قوة تدرك المعانى التى تخرج عن نطاق الحس المشترك والمتخيلة ، لأنها ليست بذاتها مادية وان عرض لها أن تكون فى مادة .

---

(١) النجاه ، ابن سينا ، ص ١٦٢ ، ص ١٦٣ .

٤ — المفكرة : وهى القوة التى من شأنها أن تركب بعض مافى الخيال مع بعضه ، أو أن تفصل بعضه عن بعض .

وعلى هذا فابن سينا قد تنبه الى أهمية الخيال المركب أو المؤلف أو الخالق وميزه عن الخيال الذى يردد الصور المخزونة فى هيئاتها الواردة عليها من الحس المشترك .

٥ — الحافظة : وهى القوة التى تحفظ أحكام القوة الواهمة وهى خزانة الوهم وهى آخر القوى الحسية وتسمى أيضا متذكرة ، فهى حافظة لأنها تصون مافيها ، وهى متذكرة لاستعادتها ما نفذ من الصور .

أما العقل : فهو قوة من قوى النفس الناطقة بل هو أعلى هذه القوى وهو قسمان عملى ونظرى .

والعملى هو مبدأ حركة الانسان بعد الرؤية . وهو الذى يتسلط على البدن ويدبره فتنشأ من ذلك هيئات تسمى فضائل أو رذائل ، فالأخلاق اذن مرجعها الى العقل العملى الذى يأتمر بتوجيه العقل النظرى .

أما العقل النظرى : فهو قوة غير مادية ينتزع المعقولات أى الكليات من المعانى الجزئية وذلك بتجريدها من المادة ولواحقها تجريدا تاما ، فوظيفة العقل النظرى الرئيسية اذن تجريد الصور العقلية للحصول على مبادىء التصور بمساعدة الخيال والوهم ، بالاضافة الى أن العقل هو الذى يربط بين الصور العقلية — سلبا وايجابا عن طريق الاحكام — وهو أيضا الذى يحصل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقى .

والعقل يكون فى أول أمره عقلا بالقوة ثم يصير عقلا بالفعل وذلك بما يصل اليه من احساسات تؤديها اليه الحواس الظاهرة، والباطنة ، فالعقل يخرج اذن بالاستعمال من القوة الى الفعل ، وهذا يحدث بواسطة الادراك ، ولكن بهدى وانارة من أعلى ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعال الذى يفيض الصور على العقل الانسانى. (١)

فالعقل الفعال يقوم بدور هام فى المعرفة الانسانية اذ أنه هو الذى يخرج المعقولات من القوة الى الفعل ، وهو بالنسبة لنا كالشمس بالنسبة للبصر ، فكما تضىء الشمس الأجسام وتجعلها مرئية ، فكذلك يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل من القوة الى الفعل ، ويستمر تدخل العقل الفعال فى عملية التعقل الى أن تصير المعقولات حاضرة فى العقل المستفاد .

فالعقل الفعال اذن هو همزة الوصل بين الانسان وعالم العقول العليا . وهو أساس أى ادراك عقلى وعن طريقه يستطيع الانسان معرفة الغيب .

هذه هى طرق المعرفة الثلاثة : أما المعرفة نفسها فتنقسم الى ثلاثة أنواع :

النوع الأول : معرفة المبادىء الأولية التى هى مثل : الكل أعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين ... الخ .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبو ريده ، ص ٢٦٢ ، والنجاه لابن سينا ، ص ١٦٥ وما بعدها .

النوع الثانى : هو ادراك المجردات والكليات العامة ، وهذا النوع يحتاج الى مجهود أكبر مما يحتاج اليه النوع الأول ٠

والنوع الثالث : هو معرفة الأمور الغيبية ٠

ويجعل ابن سينا طريق النوعين الأولين الحواس والعقل وهما أمران طبيعيان ، وأما طريق النوع الثالث فهو العقل القدسى أو الحدس ٠

وهو عبارة عن استعداد " قد يشتد فى بعض الناس حتى لايحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال الى كبير شىء ، والى تخريج وتعليم ٠"

اذن فلبعض الناس قوة حدسية تمكنهم من الاتصال بالعقل الفعال بدون حاجة الى تعلم ، فيعرفون كل شىء من أنفسهم ٠

يقول ابن سينا :

" فقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية الى أن يشتعل حدسا ، أعنى قبولا لالهام العقل الفعال فى كل شىء ٠٠ فترتسم فيه الصور التى فى العقل الفعال ٠٠ وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوة النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة ، قوة قدسية ، وهى أعلى مراتب القوى الانسانية ".(١)

وهذه القوة القدسية عند الانسان تلاقى ذوات الملائكة فتخاطبها فتتلقى عنها صور الوحى بالاشارة أو بالانتقاش أو بالصوت المسموع ٠

---

(١) النجاه ابن سينا ، ص ١٦٧ ومابعدها ٠

اذن فلدى الانسان قوة قدسية يستطيع عن طريقها الاتصال بعالم الغيب وذواته الملائكية ، وهذه القوة القدسية هى ضرب عن الحدس الصوفى .

ويشير ابن سينا الى أن هذا الحدس ليس ضربا من النبوة فحسب بل أرفع درجاتها ، فان ابن سينا اذن يشير الى الادراك المباشر عند الصوفية ويجعل الحدس الصوفى أعلى درجة من مرتبة النبوة .

وهكذا يضع ابن سينا قدميه فى بداية الطريق المؤدى الى التصوف الاشراقى .

التوفيق بين الدين والفلسفة

لعل من أهم المسائل التى اهتم بها ابن سينا وحاول فيها التوفيق بين الدين والفلسفة هى مسألة العلم الالهى .

فالكثير من كتب ابن سينا الفلسفية تتضمن فصلا أو أكثر من فصل يدور حول موضوع العلم الالهى ودراسة هذه الصفة مبينا وجهة نظره وناقدا لوجهة نظر المتكلمين .

وابن سينا فى بحثه لموضوع العلم الالهى حاول التوفيق بين التراث الأرسطى والتراث الاسلامى .

فأرسطو ذهب الى أن الاله عقل وعاقل ومعقول والكل واحد فهولا يعقل الا نفسه وحجة أرسطو فى ذلك أن الله فى جوهره عقل ومفكر لا شائبه فيه للمادة مطلقا ، وعندما لايخضع الفكر للحواس والخيال يكون موضوعه أشرف الموضوعات

وأسماها ، اذن فموضوع فكر الله أشرف الموضوعات وأسماها لأنه لا يخالط فكر حسى ولا خيال مطلقا ، وليس هناك أشرف ولا أسمى من الذات الالهية ، فموضوع فكره وتعقله هو ذاته فقط، فهو لا يعقل الا نفسه .

ويقول أرسطو " بصراحة ان الاله أرفع من أن يفكر فى الكائنات الناقصة ، وأسمى من أن يعقل الجزئيات المتغيرة ، ويعنى بها لئلا يحدث فى معرفته تغير ". (١)

فالله عند أرسطو لا يعلم الا نفسه وأسمى من أن يعلم الجزئيات .

أما فى الاسلام أن الله يعلم كل جزئية فى هذا الكون حتى الورقة التى تسقط من الشجرة فهو يعلمها والقرآن الكريم يقرر فى صراحة تامة هذا المعنى حيث يقول سبحانه وتعالى : " وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم مافى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ". (٢)

وأمام هذين الرأيين المتناقضين :

ذهب ابن سينا الى أن الله لا يعلم الجزئيات المنقسمة بالزمان الى الماضى والحاضر والمستقبل ، وانما يعلم الأشياء بعلم كلى لايدخل تحت الزمان ولا يختلف

---

(١) ارسطو ، د. عبد الرحمن بدوى ، ص ١٧١ ومابعدها .

(٢) سورة الأنعام ، آية ٥٩.

بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك " لايغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض " .

فالله يعلم الجزئيات بأسبابها لا بأشخاصها ، لأنه لو علم الجزئيات بأشخاصها المتغيرة لتغير علمه وتغير العلم يؤدي الى تغير العالم لامحالة ، ولما كان التغير على الله تعالى محال ، فمحال أن يعلم الجزئيات المتغيرة بتغير الزمان .

وضرب ابن سينا لذلك مثلا بكسوف الشمس فان له ثلاث حالات ، حالة هو فيها معدوم ولكنه منتظر الحدوث فنقول : كسوفا سيحدث، وحاله هو فيها موجود وجودا فعليا فنقول : انه حاصل الآن ، وله حالة ثالثة بعد زواله نقول فيها حدث كسوف ثم زال .

فهذا الكسوف جزئي ولكن يدركه الله ادراكا كليا لا جزئيا وذلك بأن يعلم بوجود الشمس والقمر وبأنهما يتحركان حركات دورية وأن فلكيهما متقاطعان في نقطتين وأنه لأسباب معلومة ، يحصل حقا أن يتوسط جرم القمر بين الشمس والأرض فيكون من هذا كسوف الشمس كليا أو جزئيا مدة معلومة من الزمن الا أن علمه بهذا كله قبل الكسوف وفي أثنائه وبعد زواله على نمط واحد لا يختلف ولا يوجب تغيرا في ذاته لأنه علم بالأسباب فقط لا بالأحوال التي تتجدد وتحدث من آن لآخر .

يقول ابن سينا في توضيح هذا النوع من الادراك :

" الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجـــــب بأسبابها ، وذلك كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافر أسبابه الجزئيـــة واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات ."

وذلك لأن العلم يوجب العلم بالعلة، أما ادراك هذا الكسوف مرتبطـــا بالزمان أى أن الله يدرك أنه واقع الآن ثم بعد زواله يدرك أنه زال وانقضى فهـــو محال على الله لأننا لو أثبتنا له هذا النوع من الادراك لأثبتنا له علما متجددا مختلفا وذلك يوجب التغير فى ذات الله اذ لا معنى للتغير الا اختلاف العلم بالماضـــى والحاضر والمستقبل وهذا مالا يصح أن ينسب الى الله تعالى . (١)

ومن الواضح أن فى هذا القول من جانب ابن سينا محاولة للتوفيق والتخفيف من آراء بعض الفلاسفة الذين ذهبوا الى أنه تعالى لا يعلم الا نفسه ، ولكن لابـــد لنا من القول بأن ابن سينا رغم هذا يميل الى تفضيل الادراك الكلى أوالحـــاق الادراك الجزئى بالادراك الكلى ان صح هذا التعبير، أى أنه لا ينسب الى اللـــه العلم بالجزئيات الا فى كونها كلية .

ويقول أن واجب الوجود يجب أن لايكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتـــى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ان تتغير، بل يجـــب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر . (٢)

---

(١) النجاه ، ابن سينا ، ص ٢٤٧، ص ٢٤٨ ، الاشارات ، ابن سينـــا ، ص ٣٦٠ ، ص ٣٦١.

(٢) الاشارات والتنبيهات ،جـ٣، ص ٧٢٦، ص ٧٢٧.

فتفضيل ابن سينا للادراك الكلى عن الادراك الجزئى انما يرجع الـــــى أن الادراكات الجزئية يلحقها الزمان والزمان يفيد التغير أى تغير ذات الله وهـــــذا محال ٠

يضاف الى ذلك أن ابن سينا — طبقا لنظريته فى المعرفة — يرفع مـــن شأن المعرفة العقلية على المعرفة الحسية طبقا لتدرج القوى من حسية وعقليـــة، فانه يربط بين نظريته هذه وبين تفضيله للادراك الكلى بالنسبة لله ٠

بمعنى أنه حين يبحث فى موضوع العلم الالهى، يذهب الى تفضيل الادراك العقلى على الحسى والخيالى والوهمى الظنى ٠

ومن هنا فلا يمكن — كما يرى ابن سينا — أن يكون جمال أو بهاء فـــوق أن تكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقــص، واحدة من كل جهة ، فواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض ، وهو مبـــدأ جمال كل شيء وبهاء كل شيء ٠ (١)

وهذه الصفات ترتبط بالتميز بين ادراك العقل بالمعقول الثابت بعكـــس ادراك الحس للمحسوس ، فالادراك العقلى يرتبط بالأمر الكلى والشيء الثابـــت بعكس الادراك الحسى الذى يرتبط بالجزئيات وبالأشياء المتغيرة الظاهريـــة العارضـــة ٠

ومن هنا كان بحثه لموضوع العلم الالهى مرتبطا بالتميز بيـــن الادراك

---

(١) الاشارات والتنبيهات، جـ٣، ص ٧٢٦، ص ٧٢٧ ٠

العقلى والادراك الحسى، وقائما على التفرقة بين الكلى والجزئى ، بين الثابت والمتغير، بين مالايداخله الزمان وما يداخله الزمان مرتبطا أيضا بنظريته فى الفيض وكيف يصدر عن الواحد الكثرة، أو كيف يعقل الله الموجودات بعقله لذاته .

واذا بحثنا عن رأى المتكلمين فى هذه المسألة نجد أنهم وجهوا النقد للفلاسفة ، كما تصدى الغزالى لهذه الآراء وكفرهم بها فى كتابه " تهافت الفلاسفة ".

فالمتكلمون يذهبون الى أن الله تعالى يعلم الكليات والجزئيات أى يعلم كل شىء فى الكون الذى خلقه ، فهم اذن يثبتون صفة العلم الالهى، ويرون أن علم الله شامل لأمور الكون كلها جزئية ثم يستدلون على اثبات صفة العلم لله بالطريق السمعى وبالطريق العقلى .

الطريق السمعى :

قوله تعالى : " هو الله الذى لا اله الا هو ، عالم الغيب والشهادة". (١)

وقوله تعالى : " وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه ". (٢)

وقوله تعالى : " ألم تر أن الله يعلم مافى السموات ومافى الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أينما كانوا ". (٣)

---

(١) سورة الحشر ، آية ٢٢.

(٢) سورة فاطر — آية ١١ . (٣) سورة المجادلة — آية ٧.

وقوله تعالى : " وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا فى كتاب مبين ". (١)

فهذه النصوص تشهد بعموم علمه تعالى بالموجودات العينية والذهنية ممكنات وغير ممكنات ، وكل شيء صادر عنه بالاختيار أى بالارادة ، وكل ماهو صادر عنه كل شيء بالاختيار ، فهو عالم بكل شيء ضرورة . (٢)

أما الطريق العقلى :

فانهم يرون أن من الضروريات العقلية التى فطر عليها كل عاقل الانتقال من الأفعال المتقنة عند رؤيتها الى علم فاعلها ، أى تدل على علم فاعلها بالضرورة ، والأفعال الصادرة عن البارى فى غاية الأحكام والاتقان وأن الجزئيات معلولة كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدرة له ، فيكون عالما بهما معا .

يقول التفتازانى فى شرحه على العقائد : " فلا يخرج من علمه وقدرته شيء، لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض ، نقص وافتقار الى مخصص ، مع أن النصوص قاطعة بعموم العلم وشمول القدرة ، فهو بكل شيء عليم ، وهو على كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات ". (٣)

واذا كان الفلاسفة الالهيون يقولون بالعلم بالكليات فحسب حتى لايحدث

---

(١) سورة يونس — آية ٦١.

(٢) العقائد العضدية ، ص ١٠٧.

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥١، ص ٢٥٢.

تغير فى علمه تعالى ، فان هذا عند المتكلمين يعد خطأ ، لأن التغير فى الاضافات لا يوجب تغيرا فى الذات ، وكذلك كونه عالما بالمعلوم ، اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم ، فعند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط. (١)

ومعنى هذا أن التغير انما هو فى الاضافات لا فى الذات ولا فى الصفات الحقيقية .

هذا بالاضافة الى أن العلم بأن الشىء وجد ، وأنه سيوجد ، واحد فان من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا ، فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن ، اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له ، وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر متجدد له يعلم به أنه دخل الآن لطريان الغفلة عن الأول ، والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ، فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود ، تغير فى علمه. (٢)

معنى هذا أن المتكلمين يفرقون بين العلم الالهى والعلم الانسانى فعلمه تعالى ليس علما زمانيا أى واقعا فى زمان ، كما يعلم الواحد منا الحوادث التى تقع فى أزمنة متعينة .

فما حدث من هذه الحوادث فى ذلك الزمان كان حاضرا عند الواحد منا ، وما حدث قبله أو بعده كان ماضيا أو مستقبلا .

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، الرازى ، ص ١٢٧.

(٢) المواقف ، عضد الدين الايجى ، جـ٨ ، ص ٧٤ ، ص ٧٥.

أما علم الله تعالى فلا يختص بزمان معين ، واذا كان علمه تعالى لايختص بزمان معين ، فانه بالتالى لايكون فيه حال حاضر وماض ومستقبل .

ومن هنا يكون الله عالما بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هى فيها لامن حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها وقع فى الماضى وبعضها سيقع فى المستقبل ، اذ أن العلم بها من هذه الجهة يتغير ، بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا أبد الدهر .

فالموجودات منذ الأزل الى الأبد معلومة له كل فى وقته ، وليس فى علمه كان وكائن وسيكون ، أى ماضى وحاضر ومستقبل ، بل الموجودات حاضرة عنده فى أوقاتها ، فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها . (١)

مما سبق تبين لنا رأى المتكلمين فى مسألة العلم الالهى ونقدهم للفلاسفة ، أما الغزالى فهو يتابع المتكلمين فى نقده لآراء الفلاسفة ويفندها ويرد عليها قائلا : " فيم تنكرون على من يقول : ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا فى وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء ، وأن هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبدلا فى ذات العلم ، فلا توجب تغيرا فى ذات العالم ، فان ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة . " (٢)

---

(١) المواقف ، عضد الدين الأيجى، جـ٨، ص ٧٤، ص ٧٥ .

(٢) تهافت الفلاسفة ، الغزالى ، تحقيق د . / سليمان دنيا ، ص ٢١١ .

هكذا يبين الغزالى أن علم الله بالكسوف فى أحواله الثلاث واحد لا يتغير وأن هذه الحالات هى من باب الاضافة الى الذات لا تؤثر فى الجوهر، ولا تقتضى تغيير العلم ولا العالم ثم ضرب لهذا مثلا " بحالة الشخص الواحد يكون عن يمينك، ثم يرجع الى قدامك ، ثم الى شمالك ، فتتعاقب عليك الاضافات ، و المتغير ذلك الشخص المنتقل ، دونك " . (١)

وهكذا علم الله بالأشياء أنه يعلمها بعلم واحد فى الأزل والحال والأبد لا يتغير ، ولو كان تغير العلم يؤدى الى تغير فى ذات العالم لأدى تعدد العلم الى تعدد فى ذات العالم وهو مالم يقل به أحد، ومادام تغير المعلوم لايؤدى الى تغير فى العلم ولا العالم سقطت حجة الفلاسفة فى أن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة .

ومن الواضح تشابه رأى الغزالى مع رأى المتكلمين ، ومبعث هذا التشابه هو تأثر الغزالى بالاتجاه الكلامى الذى يستند بدوره فى كثير من جذوره الى الدين الاسلامى .

---

(١) تهافت الفلاسفة ، الغزالى ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ص ٢١١ .

الفصل الثالث

الفلسفة الاسلامية في المغرب

- ابن باجه
- ابن طفيل
- ابن رشد

الفلسفة الاسلامية في المغرب

يتكون العالم الاسلامى فى المغرب من شمال غرب أفريقيا ، وأسبانيا أو الأندلس وصقلية ، وتعتبر قرطبة من أعظم المدن بالأندلس واليها ينسب عدد كبير من العلماء .

وقد كانت الأندلس خاضعة للخلافة الاسلامية فى المشرق الى أن زال حكم الأمويين فى الشام عام ١٣٢ هـ ، وقد استطاع عبد الرحمن بن معاوية الفرار الى الأندلس وتكوين دولة أموية بها . مستقلة عن الخلافة العباسية فى بغداد .

وقد ظلت السيادة الأموية على الأندلس زهاء قرنين ونصف، بلغت فيها الحضارة الاسلامية التى أسهم فيها اليهود والنصارى فى هذه البلاد ابان القرن الرابع الهجرى شأوا عاليا فى مضمار التقدم والازدهار ، مثل حضارة المشرق الاسلامى فى غضون القرن الثالث الهجرى مع اختلاف فى الطابع بين كل من الحضارتين .

فبينما كانت الحياة العقلية فى المشرق تنضج بتشعب فى الفكر وتعقد فى المنحى وتعدد الفرق وتناحر بين المواقف والطل ، نجد المغرب وقد علت ثقافته مسحة من البساطة ، لاتكاد تظهر أى خلافات فى العقيدة الا وتصدى لها الخلفاء أو الأمراء وذوو الرأى ، ومن ثم فقد غلب على أهل هذه البلاد مذهب مالك فى الفقه ، وعزف مثقفوهم عن حركة الاعتزال ونزعات الفلسفة الصوفية المبالغ فيها ، بحيث أننا نجد كتب عبد الله بن مسرة القرطبى الفلسفية تحرق أمام عينه حينما وفد الى

بلاد الأندلس مبشرا بالفلسفة الطبيعية . (١)

وقد كان المغرب فى مبدأ نهضته يعتمد فى حضارته العقلية على المشرق بوجه عام ولكن الأمويين فى الأندلس لم يسمحوا بأن يتفوق عليهم العباسيون فى بغداد ، فاشتد التنافس بين الدولة الاسلامية فى الأندلس والدولة الاسلامية فى المشرق .

مما ساعد على قيام نهضة علمية كبرى فى المغرب، بدأت بتشجيع هجرة طلاب العلم من المغرب الى مناهل الثقافة فى بغداد ودمشق لكى ينهلوا من العلم الاسلامى من منابعه ، كما بعثوا فى طلب الكتب من كل مكان واقتناء ها بأغلى الأثمان ، يضاف الى ذلك حاجة أهل الأندلس الى التثقيف جعلت ملوك الفرنجة وأباطرة بيزنطة بهدوهم الكتب النادرة من الثقافة الاغريقية القديمة .

فازدهرت مراكز استنساخ الكتب من الشرق حتى بلغ عددها ما يزيد عن أربعمائة ألف كتاب .

وكان اهتمام أهل المغرب فى بادىء الأمر بالرياضيات والعلم الطبيعى والتنجيم والطب ، كما كان الحال فى المشرق فى أول الأمر، وكان الناس يدرسون الشعر والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم .

وعلى الرغم من هذه النهضة العلمية التى ظهرت فى الأندلس فان الفلسفة بصفة خاصة كانت علما ممقوتا بهذه البلاد، فبينما تشجع العلوم كافة ، يضيق

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام، د. أبو ريدة ، ص ٣٦١ .

الخناق على الفلسفة ورجالها ، فالمشتغل بالفلسفة لا يستطيع أن يظهر ذلك . (١)

فأحرقت كتب الفلسفة وحظرت دراستها ، واضطهد المتفلسفين وظلت الفلسفة مضطهدة والفلاسفة يستخفون عن الناس ويستتروا بما كان لديهم من علوم فلسفية ويكتمون ما يعرفونه منها الى أن انحلت دولة بنى أمية الى دول الطوائف. (٢)

ورغم انحلال دولة الأمويين فى الأندلس فى بداية القرن الخامس وقيام دول الطوائف، الا أننا نلاحظ ازدهار النشاط العقلى والفكرى خلال هذا القرن ، فقد عرف فيه الأندلسيون الفلسفة الطبيعية ورسائل اخوان الصفا والمنطق ، ثم مؤلفات الفارابى وقانون ابن سينا فى الطب .

وكان اليهود هم الذين بكروا الى حمل لواء التفكير الفلسفى فى الأندلس فنجد تأثير الفلسفة الطبيعية فى ابن جبرول ، وأثر اخوان الصفا فى باخيا بن باقودا .

وقد كانت هذه الحركة اليهودية فى نطاق التيار الفلسفى الاسلامى النازح من المشرق الاسلامى ، فلم تكن مدرسة فلسفية يهودية كما يزعم مؤرخوا الفكر اليهودى بل كانت مدرسة اسلامية أفرادهامن يدينون باليهودية فحسب .

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، د. عاطف العراقى ، ص ٤٢.

(٢) الفلسفة الاسلامية فى المغرب ،د. محمد غلاب ، ص ١٧.

يبدو أنه لم يسهم فى بواكير هذه الحركة الفلسفية فى الأندلس أفراد من المسلمين قبل عبد الله بن مسرة القرطبى، وظهر بعده ابن حزم وابن باجة وابن السيد البطليموسى ، وابن طفيل ، على أن ألمع شخصية ظهرت فى المغرب الاسلامى هى شخصية ابن الوليد بن رشد الذى كان لها تأثيرها الذى لا يجحد فى المغرب الاسلامى والمسيحى على السواء . (١)

وبعد هذا الازدهار الذى ظهر فى المغرب هل كانت الفلسفة فى المغرب أخصب منها فى المشرق وأكثر انتاجا ؟ ذلك ما يراه بعض الأوروبيين .

وفى الحق أن هذا غير صحيح فان أحدا من المنصفين لا ينكر ما للفارابى وابن سينا من انتاج فلسفى لاسيما مالابن سينا فى النفوس الفلكية وفى النفس الانسانية وفى التصوف الفلسفى وفى مصادر المعرفة .... الخ .

بل من الواضح للدارس المدقق أنهما (الفارابى وابن سينا) أكثر من ابن رشد - أكبر أعلام فلاسفة المغرب - استقلالا فى الرأى وأقل تعصبا لآراء المعلم الأول هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فقد كان لفلسفتهما الأثر الذى لاينكر على ابن رشد الذى لابد أن يكون قد اطلع على ما كتبه الكندى والفارابى وابن سينا ولابد أن يكون قد انتفع بالكثير من ردود الغزالى على هؤلاء .

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، د. أبو ريان ، ص ٥٤٨.

يقول الدكتور غلاب فى هذا الصـــــــدد :

(يرى بعض الفرنجة أن الفلسفة الاسلامية الغربية كانت أخصب مــــن أختها الشرقية ويرجعون هذا الفرق الى علة البيئة الطبيعية التى هى فى الأندلــس أخصب منها فى بغداد ونحن أولا لا نسلم بأن الفارابى وله ما نعرفه فى العقـــول العشرة وغيرها من المناحى الفلسفية ولا بأن ابن سينا وله تلك المبتكرات فـــى النفوس الفلكية والنفس الانسانية لا نسلم بأن هذين الفيلسوفين أقل قيمة مـــن ابن رشد ونستطيع أن نؤكد أنهما أكثر منه استقلالا فى الرأى وأعظم ابتداعا فى الفكـر الفلسفية وأقل تمسكا بآراء أرسطو ، على أننا لو سلمنا بهذا لم نعزه الى ذلك السبب بل نعزوه مع ذلك الى التقدم ونضوج الفلسفة الاسلامية واطلاع ابن رشد على ما كتبـه الكندى والفارابى وابن سينا وعلى ردود الغزالى وما نجم عن ذلك من توضيح المشاكـل وتصفية المجادلات .) (١)

---

(١) الفلسفة الاسلامية فى المغرب ،د. غلاب ، ص ١٨ .

ابــن باجـــة

حياتـــه

هو أبو بكر بن يحيى المعروف بابن الصائغ وبابن باجة ، ولد فـــى (سرقسطة) من أسرة عريقة تولت ملك (سرقسطة) ولا يعرف تاريخ مولــد ابن باجه بالضبط الا أن المصادر تذكر أنه ولد فى أواخر القرن الخامس الهجرى . (١)

تلقى ابن باجه علومه الأولى فى (سرقسطة) وكان متبحرا فى العلـــوم الطبيعية والرياضيات والفلك والموسقى .

ثم ذهب الى أشبيلية سنة ٥١٣ هـ بعد سقوط (سرقسطة) وعمل فيهـا بالطب كما اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة .

ثم انتقل الى غرناطة وتقلد المناصب الرفيعة ، ويبدو أنه لم يسترح فـــى غرناطة فتوجه الى أفريقيا حيث استقر فى (فاس) بالمغرب وعين وزيرا فيها مقربـا من السلاطين .

ولما كان بلاط الأمراء غالبا محفوفا بالفتنة والدسيسة ولايسلم القريب مــن السلطان بشىء من ذلك فقد كثر حساد ابن باجة الذين أغاظهم صعود نجمه فأخـــذوا يدبرون له المكائد ولأنه كان فيلسوفا فقد كان سهلا على أعدائه أن يوغروا عليه صـــدور

---

(١) أخبار الحكماء ، ص ٤٠٦ .

الناس والفقهاء فنجحوا فى تأليب كل هؤلاء عليه مما أورث ابن باجة الحزن والهـــم ، حتى لقد اعتزل الناس وعكف على تدبير شئونه ولكن أعدائه لم يكفوا عنه حتى دسوا لـــه السم فمات وهو بعد فى سن الشباب. (١)

مؤلفـــــــاته

عندما نتحدث عن مؤلفات ابن باجة يجب أن نلاحظ عاملين لهما أثرهما فى عدم الاكثار فى التأليـــف .

أحدهما : أن حياته كانت قصيرة اذ مات كما قلنا وهو فى ريعـــــــان الشبـــاب .

ثانيهما : أن هذه الحياة على قصرها كانت مضطربة لم تتح له الفرصـــــة للانتاج الغزير وكنتيجة لهذين العاملين فقد جاء ت معظم مؤلفات ابن باجه قليلـــة ومجزأة معظمها لم يتم ، ومع ذلك فان المؤرخين يذكرون له بعض الكتب التامة وقـــد ذكر (كاردى فو) أن مكتبة برلين تحفظ لابن باجة أربعا وعشرين رسالـــــــة مخطوطة . (٢) وبعضهم يذكر له ستة وعشرين كتابا ، ويمكننا حصر هذه المؤلفات فى نوعيـــــن :

أ ــ شروح لغيره .

ب ــ تأليف خاص به .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ،د . أبو ريدة ، ص ٣٦٧.

(٢) الفلسفة الاسلامية فى المغرب، د. غلاب، ص ٣٤.

أ — أما الشروح فهى عبارة عن :

١) خمسة شروح لأرسطو أهمها : شرحه لكتابى الطبيعة، والكون والفساد .

٢) شروح لثلاث رسائل للفارابى .

٣) شرح ايساغوجى لفرفريوس .

ب — أما كتبه التى وضعها هو فهى :

١) كتاب تدبير المتوحد .

٢) رسالة الوداع .

٣) كلام فى البرهان .

٤) فصول فى السياسة المدنية .

٥) كلام فى النفس النزوعية وكيف هى ؟ ولم تنزع ؟ وبماذا تنزع؟

٦) كتاب اتصال العقل بالانسان .

٧) عدة رسائل فى المنطق والرياضة والطب والموسيقى .

أما ما وصل الينا من هذه الكتب فهو : —

١ — ترجمة عبرانية لرسالة الوداع .

٢ — بعض فصول كتاب تدبير المتوحد .

٣ — مجموعة فى الفلسفة العقلية والطب ، منها نسخة محفوظة فى برلين وأخرى فى أكسفورد .

٤ — بعض رسائل مخطوطة ومقاطع من كتبه ، وقصائده موجودة فى القاهرة والاسكوريال وبرلين .

وأهم كتبه على الاطلاق فيما نرى " تدبير المتوحد " و" رسالة الـــوداع" أما عن تدبير المتوحد فقد وضعه ابن باجه فى أواخر حياته ويقال أنه مات قبـــــل أن يتمـــه .

وأما رسالة الوداع ، فهى رسالة ذات قيمة فلسفية وقد ترجمت الى العبريـــة فى القرن الرابع عشر . (١)

فلسفتـــــــه

تأثر ابن باجة الى حد كبير بالمعلم الثانى(الفارابى) فنجده يتبع الفارابـــى اتباعا تاما ، ففى أكثر آرائه الفلسفية لايكاد يختلف عن مذهب الفارابى بــــــل ان آرائه فى الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة فى جملتها مع ماذهب اليه المعلـــــم الثانـــى .

يقول " دى بور" : (ويكاد ابن باجه يتبع الفارابى رجل المشرق الهـادىء المحب للعزلة اتباعا تاما وقلما اشتغل بوضع مذهب شأنه فى ذلك شأن الفارابى) . (٢)

ورغم ذلك كانت له آراء جديرة بالتقدير ، الا أنه لم يتسع وقت ابن باجـــه للتأليفالفلسفى لاشتغاله بالوزارة على خلاف الشيخ الرئيس ابن سينا الذى كــــان مشتغلا بالوزارة أيضا ولكنه استطاع أن يتم تأليف أعظم كتبه .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ،د. أبو ريدة ،ص ٣٧٣، والفلسفة الاسلاميـة فى المغرب، د. غلاب ،ص٣٤.

(٢) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبو ريدة ، ص ٣٧٣.

وقد امتدح ابن طفيل ابن باجه فقال عنه : " انه أثقب المتأخرين ذهنـــا وأصح نظرا وأصدق روية ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته ." (١)

ولعل من أهم الأسس التى قامت عليها فلسفة ابن باجه هو : الثقة فـــى العقل الانسانى، وبعد ذلك تطورا هاما فى تاريخ الفلسفة الاسلامية، لاسيما وأنـــه كان هناك اتجاه مضاد للعقل قاده الامام الغزالى ، وساد فى الأوساط العلميـــــة والفلسفية بعد خلو الساحة من أعلام الفلسفة المعروفين آنذاك ، وحتى مجــــىء ابن باجة الذى نادى فى جميع آرائه ومؤلفاته الفلسفية الى العودة الى الثقة فى العقل الانسانى وقدراته وامكانياته .

هذا ويعتبر ابن باجه أول من وضع الحجر الأساسى فى بناء المدرســـة الفلسفية الأسبانية .

فهو أول من ألف فى فلسفة المغرب وقد تخرج عليه أعظم أئمة الفكر كابـــن طفيل وابن رشد كما كتب شروحا على أرسطو ففتح بذلك الباب أمام ابن رشد وكثيـــرا ما كان ابن رشد ينقل عنه فى كتبه وقد تأثر به الى حد كبير .

وقد فضله تلاميذه على فلاسفة المشرق مستندين الى أن هؤلاء حصـــروا همهم فى التوفيق بين الفلسفة والدين ومزجوا هذا بتلك ، وأنه فصل الفلسفة عـــن الدين ، وكان زعيم الفلسفة العقلية فى المغرب .

---

(١) الفلسفة الاسلامية ، د. الأهوانى ، ص ٩١.

واهتم به فلاسفة الغرب المسيحيين وخاصة " توما الأكويني " فقد كان فضله على الفلسفة في المغرب فضل المؤسس والممهد لغيره .(١)

فلسفته الطبيعية

يرى ابن باجه أن الموجودات قسمان : متحرك ، وغير متحرك ، والمتحرك جسمي متناه ، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لايمكن القول بأنها من ذاته لأنه متناه (وهي غير متناهية) ، فلابد من تقليل هذه الحركة التي لا تتناهى من أن نردها الى قوة لا تتناهى أو الى موجود أزلي ، أعني الى العقل .

وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل ــ مع أنه متحرك ــ يمد الجسم بالحركة فان النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهي متحركة بذاتها .

ولم يجد ابن باجه صعوبة في القول بالعلاقة بين ماهو نفسي روحي وماهو جسمي مادي طبيعي ، أما المسألة الكبرى عنده فهي علاقة العقل بالنفس وذلك في الانسان .(٢)

---

(١) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية ، عبده الشمالي، ص ٦١٥، ص ٦١٦.

(٢) تاريخ الفلسفة في الاسلام ، د. أبو ريده ، ص ٣٦٩ ، ص ٣٧٠.

النفس والعقـــــــل

يرى ابن باجه أن الهيولى لايمكن أن توجد مجردة عن صورة ما أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى، والا لما استطعنا أن نتصور امكان أى تغير ، لأن التغير انما يكون ممكنا بتعاقب الصور الجوهرية .

وهذه الصور من أدناها ، وهى الصورة الهيولانية ، الى أعلاها وهى العقل المفارق ، تؤلف سلسلة ، والعقل الانسانى يجتاز فى تكامله ، مراحل تقابل تلـــك السلسلة ، حتى يصير عقلا كاملا ويتصل بالعقل الفعال . (١)

يذهب ابن باجه الى أن القوة العاقلة تقوم بمهمتيـــن :

أ — أنها تدرك ذواتها ، وتدرك غيرها .

ب — أنها تنتزع الصور من المحسوسات ، ثم تستقر بها فى مواضعها من الدماغ ، وهنا تتلقى معونة العقل الايجابى فتقوم :

— بتجريد الصور التى كانت مختزنة لديه وهى بالقوة .

— ثم يسمو بهذه الصورة المجردة من درجة الفودية الى درجة العموميـــة حتى تصبح هذه الصورة معقولات بالفعل .

فاذا أتمت القوة العاقلة هذه الخطوات صارت عقلا مستفادا يشبه العقـــل الايجابـــى .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبو ريدة ، ص ٣٦٩، ص ٣٧٠.

وابن باجه يرى أن العقول الجزئية الشخصية ، أو الجزء المفكر فـي الانسان ، واحد فى كل العقلاء ، وأنها تفنى بفناء الانسان ٠ أما العقل التـام للانسانية فى جملتها ، فهو وحده الباقى ، وبقاؤه وكماله يكون فى اتحاده بالعقـل الفعال الذى فوقه ٠

لذلك يرى ابن باجه أن الانسان واجب عليه أن يدرك الصور المعقولـة جميعا : فيدرك أولا الصور المعقولة للجسمانيات ، ثم التصورات النفسية المتوسطـة بين الحس والعقل ثم العقل الانسانى ذاته ، والعقل الفعال الذى فوقه ، ثـم ينتهى الى ادراك عقول الأفلاك المفارقة ٠

ويرى ابن باجه — كغيره من الفلاسفة — أن الانسان بعروجه فى درجـات متتالية ، وترقيه من الجزئى والمحسوس — وتصورهما يكون موضوع العقل — يصـل الى ماهو فوق طور الانسان ، والى ماهو الهى ٠

والذى يرشد الانسان فى هذا العروج هو الفلسفة ، أو معرفة الكلى التـى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشروق نور العقل الفعال مـن أعلى ٠

وكل احساس أو تخيل فهو — اذا قيس بمعرفة الكلى أو اللامتناهى، الـذى يكون فيه الموجود عين ما يعقل منه — معرفة خادعة ٠

وعلى هذا فالعقل الانسانى يصل الى كماله بالمعرفة العقلية، لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التى لا تبرأ من شوائب الحس ٠

والنظر العقلى هو السعادة العظمى ، لأن كل معقول فهو غاية لذاتـــــه واذا كان المعقول هو الكلى، فلا يمكن قبول الرأى القائل ببقاء العقول الانسانيـــــة الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التى تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الاحســـاس والتعقل ، والتى يتجلى وجودها فى شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب والعقاب . (١)

نظرية المعرفـــــة

يرفض ابن باجه الاتجاه الى التصوف والى الادراك الذوقى لحقائق الوحـــى والألوهية وتحقيق السعادة واللذة عن طريق المشاهدة الصوفية وهو فى هذا يخالـــف وينتقد موقف الغزالى فى المشرق الذى قال بأن العالم العقلى لا ينكشف للانسان الا بالخلوة، فيرى الأنوار الالهية ويلتذ بها لذة كبيرة .

ويقول ابن باجه : أن الغزالى حسب الأمر هينا حينما ظن أن السعـــادة انما تحصل للمرء عن طريق امتلاكه للحقيقه بنور يقذفه الله فى القلب ، بل الحق أن النظر العقلى الخالص الذى لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل الى مشاهدة الله ، أما المعرفة الصوفية بما تنطوى عليه من صور حسية فانها تكون عائقا عن الوصول الى معرفة الله اذ هى تحجب وجه الحقيقة .

فالمعرفة العقلية هى وحدها التى تقود الانسان الى معرفة نفسه بنفســـه ومعرفة العقل الفعال . (٢)

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ،د. أبو ريدة ،ص٣٧٠، ص ٣٧١ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٦٨، ص ٣٦٩ .

هذا ويقرر ابن باجه أن الانسان يستطيع أن يصل الى نهاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعال وذلك :

- اذا تخلص من رذائل المجتمع .
- وانفرد بنفسه .
- واستخدم قواه العقلية فى تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم، وغلبت الناحية الفكرية فى ذاته على الناحية الحيوانية. (١)

كما صرح ابن باجه بأن الجماعة البشرية هى التى تطغى على الفرد وتعطل ملكاته النظرية وتعوقه عن الكمال بواسطة ما تغمره فيه من رذائلها الكثيرة .

والذى يعلو بذاته عن رذائل المجتمع وينجح فى اخضاع سلوكه للعقل بحيث تصبح كل أعماله وتصرفاته بعيدة عن رغبات الدنيا ويترفع عن الدنايا يستطيع أن يصل الى الغاية المنشودة وهى الاتصال بالعقل الفعال .

فالمعرفة العقلية عند ابن باجه هى السبيل الى السعادة وليست المعرفة الصوفية التى تكون بكسر الشهوات البدنية وقهر الرغبات .

فابن باجه يرى أن تجويع البدن ليس مطلبا عقليا ، بل المطلب العقلى هو تقوية البدن لتتقوى الروح ويتقوى العقل حتى يصل الى أسمى مراتب المعرفة. (٢)

---

(١) الفلسفة الاسلامية فى المغرب، د. غلاب ،ص ٣٧.

(٢) الفلسفة الاسلامية فى المغرب ،د. غلاب ،ص٣٧، فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ،د. ابراهيم مدكور ،جـ١، ص ٥٤، ص٥٥.

يقول الدكتور غلاب:

(قد يرى الباحث أن ابن باجه يطلب الى الانسان الانسلاخ من الهيئة الاجتماعية فيحسب أن معنى هذا هو العزلة التى يأمر بها المتنسكون ولكن العزلة عند ابن باجه ليست انقطاعا عن الناس ، وانما معناها أن يظل الانسان متصلا بالمجتمع غاية الأمر أن يكون دائما أمير نفسه ، وسيد شهواته ، والا ينسحب فى تيار رذائل الهيئة الاجتماعية ، وبعبارة أخرى يتمركز فى نفسه ويشعر دائما بأنه مثل يحتذى ومشرع يقنن القواعد للمجتمع بدل أن ينماع فى هذا المجتمع.) (١)

فابن باجه يرى أن كل انسان يمكنه سلوك هذا الطريق ولا يمنعه من ذلك سوى استهانية بذاته وانمياعة فى المجتمع المثقل بالملذات والشهوات .

الأخلاق عند ابن باجه

وضع ابن باجه كتابا فى الأخلاق يسمى(تدبير المتوحد) وهو كتاب يبين فيه معالم الطريق الموصل الى العقل الفعال .

والمراد بكلمة (تدبير) هو ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة أو مجموعة القواعد التى يضبط بها عدد من الأفعال المتجهة الى غاية واحدة كتدبير الأسرة وتدبير القرية وتدبير الدولة .

---

(١) الفلسفة الاسلامية فى المغرب ، د. غلاب ، ص ٣٨ .

وليست هذه الغاية سوى الاتحاد بالعقل الفعال ولهذا فان الطريق الذى يرسمه الكتاب هو المنهج الذى يسير عليه الانسان حتى يبلغ الغاية المنشودة. (١)

أما المقصود بكلمة (المتوحد) هو المقر بوحدانية الله ، المنتفع بحسنات الحياة ، البعيد عن مفاسدها ، الساعى الى السعادة الأبدية من وراء كل عمل يقوم به ، واذا سار أفراد مجتمع على هذه الطريقة كانوا متوحدين .

فالمتوحد كما يصوره ابن باجه انسانا ساميا الهيا يختار من الأعمال أرفعها ، ومن الصفات أسماها ، هدفه هو الأعمال المعقولة ، وسبيله اليها هو التأمل والتدرس ، واذا انصرف الى التأمل الفكرى والنظر الفلسفى أفاض عليه العقل الفعال عقلا مكتسبا ، وأنار داخله تفهم نفسه ككائن عقلى يستطيع دون كائنات هذا العالم ، أن يتصل بالعقل الفعال. (٢)

أما غايته من (تدبير المتوحد) فهى الوصول الى دولة مثالية مكونة من أفراد كلهم أصحاء عدول أخيار، ويرى ابن باجه أن هذه الدولة المثالية لابد أن تكون خالية من الأطباء والقضاة لأن جميع أفرادها لا يحتاجون اليهم فلا تحتاج الى الأطباء لأن جميع أفرادها يكونون بصحة جيدة قوية يتناولون الغذاء النافع ويحافظون بأنفسهم على كل أسباب الوقاية .

ولا تحتاج الى القضاة لأنها لا تحتاج الى القوانين اذ أن كل فرد يعرف حقه وواجبه فيؤدى الواجب ويأخذ الحق ويعرف علاقته بغيره فلا يظلم ولا يجوز بل يحب

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، د. أبو ريان ، ص٥٥٤.

(٢) دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية، عبده الشمالى، ص٦١٠.

الناس جميعا اما الحكومات فهى للدول التى تحتاج الى القضاة والتى تسودها الارستقراطية أو الطغيان ويرى أن الوصول الى هذه الغاية انما يتأتى عن طريق البدء من الفرد وتدبيره أو ايجاد الفرد المتوحد .

فتحقيق وجود الفرد أى المتوحد هو الخطوة الأولى فى اصلاح المجتمع كله فليس المجتمع شيئا بدون أفراده ، وعندما يتحقق وجود الأفراد المتوحدين تنشأ بينهم المحبة فهى التى تقرر نظام حياتهم كلها ، ولما كانوا أحبابا لله وهو الحق فانهم يجدون راحة نفوسهم فى الاتحاد بالعقل الأعلى الذى يفيض المعرفة على الانسان . (١)

ولكن كيف يصل الانسان الى مرتبة المتوحد ؟

يبين ابن باجه انه لا يصل الى هذه المرتبة الا النفر القليل من بنى البشر وهؤلاء هم المتوحدون الذين يبلغون هذه المرتبة بأفعالهم .

لذلك عنى ابن باجه ببيان الأفعال الانسانية وأنواعها :ـ

النوع الأول :

هو الافعال الصادرة عن العقل والروية وأساسها الفعل الحر الاختيارى وهو الفعل الذى يشعر فاعله بغاية يقصدها وهذا النوع من الأفعال خليق بأن يكون فعلا انسانيا أخلاقيا .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د . أبو ريدة ، ص ٣٧٤ .

أما النوع الثانى :

فهو الأفعال الصادرة لا عن عقل ولا روية ويكون الباعث فيه هو الغرائز ، وهذا النوع من الأفعال يسمى فعلا حيوانيا لا أخلاقيا .

ومنشأ الاختلاف عنده ليس هو الأعمال نفسها وانما هو بواعثها التى صدرت عنها .

ويعطى ابن باجة لهذين القسمين مثالا : بانسان اصطدم بحجر فجرح ، فكسر الحجر .

فاذا كان قد كسره لأنه جرحه فهو (عمل حيوانى) مدفوع اليه بالغريزة البهيمية التى تدفع الكائن الحى الى محاولة التخلص من كل ما يؤذيه .

واذا كان قد كسره لكى لا يؤذى غيره ، وليس لمنفعته الخاصة أو لغضبه ، أى دخل فهو عمل انسانى صادرا عن العقل .

والعمل الانسانى هو وحده المقدر فى نظر الأخلاق عند ابن باجه اذ يرى أن من يعمل تحت تأثير التفكير والعدالة وحدها ، من غير أية علاقة بالجانب الحيوانى فيه ، فهو الجدير بأن يحترم عمله ويدعى سماويا . (١)

يقول ابن باجه : (كل فعل لايستعمل فيه الانسان فكره فهو بهيمى لاشركة للانسان فيه أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقة جسم الانسان الا أنه مستبطن بهيمة ...

---

(١) الفلسفة الاسلامية فى المغرب، د.غلاب ، ص٤٠، ص٤١.

والانسان بالأفعال العقلية هى الهى فاضل وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة فى أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال ، واذا بلغ الغاية القصوى وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية ، كان عند ذلك واحد منها ، ويصدق عليه أنه الهى فقط، وارتفع عنه أوصاف الجسمانية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة .) . (١)

والخلاصة أن المتوحد هو الذى يعيش طبقا لدواعى العقل ، وينمى عقله فى جو من الحرية الخالصة ، ولا يتسنى له ذلك الا باعتزال المجتمع، والعكوف على تعليم نفسه بنفسه ، ثم الاتصال بقرنائه لتكوين دولة الغرباء داخل الدولة غير الكاملة ، فيكونون كأصدقاء تقرر المحبة نظام جماعتهم ، وهم السعداء حقا ، والخالدون الذين أصبحوا أنوارا مشرقة ، تجد نفوسهم راحتها فى الاتحاد بالعقل الأعلى مصدر الفيض والنور .

هذه هى جملة آراء ابن باجه نلمح فيها تأثير الفارابى فى كثير من المواضع، ويتضح لنا من خلالها أن المتوحد وتدبيره على النحو السابق اغراق فى الخيال الفلسفى الذى يتعذر بل يستحيل تحققه فى واقع الحياة البشرية .

كما يتضح لنا كيف أن ابن باجه يعارض طريق الصوفية أصحاب الحكمة الذوقية ويرى أن الاتصال بالعقل الفعال لايتم الا عن طريق المعاناة العقلية والنظر فى المعقولات ، فذلك هو الطريق الموصل الى السعادة العظمى، وهو فى هذا متأثر بأرسطو وسنرى كيف يسير ابن رشد فى نفس هذا الاتجاه .

---

(١) هامش تاريخ الفلسفة فى الاسلام، د. أبو ريدة ، ص ٣٧٣.

ابـــن طفيـــــل

حياتـــــــه

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيس الأندلســــــــى القرطبى ، ولد ابن طفيل فى قادس احدى المدن الصغيرة بالأندلس قريبة مــــــن غرناطـــة .

كان واسع المعرفة ، درس الطب، والرياضيات ، والتنجيم ، والفلسفـــــة ميالا لحياة العلم والتأمل .

وكان فى مطلع حياته حاجبا لحاكم غرناطة ، ثم لم يلبث أن انتقل الـــــى مراكش عاصمة دولة الموحدين وأصبح وزيرا وطبيبا للخليفة أبى يعقوب يوسف ، ومكــث عنده اثنين وعشرين سنة ، وكان أبو يعقوب يقرب العلماء والفلاسفة، فلما توفى تولى ابنه أبو يوسف يعقوب احتفظ بالود ، فاستمر ابن طفيل فى خدمته حتى وافــــــت ابن طفيل منيته عام ٥٨١ هـ بعد عام واحد من تولية أبى يوسف ، الذى سار بنفسه فى جنازة الفيلسوف ، تقديرا لعلمه وفضله . (١)

ولقد كان عصر ابن طفيل أكثر تحررا من الناحية العقلية فى ظل حكـــــم الموحدين الذين ادخلوا مذهب الأشعرى ومذهب الغزالى فى المغرب . وكان هـــــذا مؤذنا بدخول النزعة العقلية فى مذاهب المتكلمين ، وهو أمر لم يستطع أن ينـــــال

---

(١) تاريخ الفكـر الفلسفى فى الاسلام ، د. أبو ريان ، ص ٥٥٨ .

تمام الرضى لا من جانب المتمسكين بالعقيدة الأولى، ولا من جانب المفكرين الأحرار ، ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين الى التفلسف .

وكان كل نظر عقلى فى أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أمرا ممقوتا بل ان الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، فيما بعد ، الى أن عقيدة العامة ينبغى ألا تزعزع وألا ترفع الى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلا تاما .

وكان للموحدين عناية بالمذاهب الكلامية ، وخاصة أبو يعقوب الذى عنى بالعلوم العقلية عناية فائقة ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زمنا قليلا فى قصورهم. (١)

وقد طلب أبو يعقوب من ابن طفيل أن يشرح له كتب أرسطو فقدم اليه أبا الوليد ابن رشد ورشحه لهذا العمل فقام به خير قيام. (٢)

مؤلفاته

يذكر المؤرخون لابن طفيل مؤلفات ، وهى وان لم تكن كثيرة فانها فى نواحى متعددة من فروع المعرفة ومن أبرز تلك المؤلفات :ـ

١ – مراجعات ومباحثات فى الطب بين ابن طفيل وابن رشد .
٢ – ارجوزة فى الطب .
٣ – رسالة فى النفس .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ،د. أبو ريدة ،ص ٣٧٥، ص ٣٧٦.
(٢) الفلسفة الاسلامية ،د. الأهوانى ، ص ٩٥.

٤ - مقالة فى الجغرافيا فى البقاع المأهولة ٠

٥ - بعض القصائد الصوفية ٠

٦ - كذلك يتحدث بعض من أرخ لابن طفيل عن نظام فلكى جديد، عارض فيه ابن طفيل نظام بطليموس ٠

فيذكر ابن رشد فى شرحه المتوسط لكتاب " ماوراء الطبيعة " عن ذلك الفيلسوف وضع نظرية ممتازة فى علم الفلك ، كما ذكر الفلكى المشهور (أبو الحسن البتروجى) أن ابن طفيل وفق الى نظام للفلك جديد غير الذى عرفه بطليموس ومن المؤسف أن التاريخ لم يحتفظ به فيما حفظ حتى وصل الينا ٠

٧ - رسالة (حى بن يقظان) وهى من أهم مؤلفاته ، وهى الرسالة التى واجه فيها ابن طفيل كل مشكلات الفلسفة الاسلامية بصراحة ووضوح وعمق ، وفى الوقت ذاته ببساطة أيضا ، وقد ترجمت هذه الرسالة الى لغات عديدة ولها ترجمات حديثة بالاسبانية والفرنسية والانجليزية ، والألمانية ، واهتمت بها جامعات العالم ، وكثيرا من المحققين لأهميتها ، ولاحتوائها على نظام فلسفى كامل ٠ (١)

فلسفته

كان هدف ابن طفيل هو مزج الفلسفة اليونانية بحكمة الشرق فاجتهد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة وقد عنى بتخصيص رسالة من مؤلفاته لهذه الغاية وهى رسالة " حى بن يقظان " ٠

---

(١) الفلسفة الاسلامية فى المغرب، د٠ غلاب ،ص ٤٤٠

وكان فلاسفة المغرب — على الأخص — يعنون قبل كل شيء ، بالعمل على التوفيق بين الاسلام والفلسفة، ويخصص الواحد منهم بعض مؤلفاته لهذا الغرض، وذلك ليأمنوا على أنفسهم وليحببوا الفلسفة للناس جميعا ببيان أنها والدين من منبع واحد ويعملان لغرض واحد هو خير الانسانية العام .

يرى ابن طفيل أن هناك تعاليم ظاهرة وأخرى خفية يجب التمييز بينهما ، وأن يجعل كل نوع منها لطائفة خاصة لا يصلح أمرها الا بها، وبهذا لا يصطدم الدين بالفلسفة ، بل يتقرر بينهما الوئام والسلام. (١)

وتعتبر قصة (حى بن يقظان) المرجع الوحيد الذى نستقى منه فلسفة ابن طفيل .

فقد تمكن ابن طفيل بكل توفيق ونجاح أن يدلى برأيه فى المسائل الفلسفية الكبرى عبر قصته " حى بن يقظان " والأسلوب الرمزى الذى اختاره للتعبير عن فلسفته فى هذه القصة .

ومع ما يكتنف الأسلوب الرمزى عادة من صعوبات ، تجعل استخلاص المذهب الفلسفى للفيلسوف صعب المنال ، لاحتمال الأسلوب الرمزى عدة احتمالات قد لايكون أحدهما أولى بالقبول من غيره ، الا أن الناظر فى قصة " حى بن يقظان " بعمق يتمكن من استنتاج أن ابن طفيل ضمن قصته هذه فلسفة كاملة الأركان فى الله ، والعالم، والانسان. (٢)

---

(١) بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، د. محمد يوسف موسى ، ص ٨٣.

(٢) فلسفة ابن طفيل ورسالته "حى بن يقظان" ، د. عبد الحليم محمود، ص٢٨.

قصة " حى بن يقظـــان "

فى جزيرة مهجورة من جزر الهند التى تحت خط الاستواء ، وفى ظــــروف طبيعية ملائمة يولد طفل من العناصر الطبيعية، أو قد يكون قد ألقى به فى اليـــم طفلا فاستقر على هذه الجزيرة ، وقد تكفلت به ظبيـــة فأرضعته ، وعنيت بتربيتـــه ، ونما (حى) وكان الله قد وهبه ذكاء وقادا فأخذ يتطور فى أطوار المعرفة المختلفـــة التى تبدأ بادراك الحسيات ثم ينتقل منها الى ادراك المعقولات .

فنجد حيا فى الطور الأول أشبه بحيوان فى سيرته ومحاكاته للحيوان ، ثـــم بدأ يكافح للخروج من الطور الحيوانى الأول فتعلم بنفسه كيف يكفى حاجاته الماديـــة ، فاهتدى الى النار ، وصنع الالآت والأدوات والسلاح ، بل استطاع بالملاحظـــــــة والتفكير الى أن يدرك بنفسه أرفع الحقائق الطبيعية وما وراء ها . (١)

فرأى جميع الأجساد من الحيوانات على اختلاف أنواعها ومن النبـــات ودرس حركاتها وسكناتها وخصائصها ، فقرر أن أفراد النوع يضمها جنس واحد ، وان كل الكائنات تحركها نفس واحدة .

ثم أدرك وحدة الطبيعـــة واشتراك كائناتها على تفاوتها فى أنهـــــــا أجســـام .

وهنا عرف أن الأجسام بسيطة ومركبة ، وجودها مـن صفاتها الزائـــــدة

---

(١) الفلسفة الاسلامية ، د. الأهوانى ، ص ٩٧ ، ص ٩٨ ، تاريخ الفلسفـــة فى الاسلام ، د. أبو ريدة ، ص ٣٧٩ ، ص ٣٨٠ .

كالطول والعرض والعمق والامتداد مستندا الى الاختبار فرأى أن الجسم مؤلف من معنيين لا قوام له الا بهما وهما : الجسمية ويدركها الحس .

ومعنى زائد عليها لايمكن ادراكه الا بضرب من النظر العقلى وهذا المعنى الزائد على الجسمية هو الأهم ، وهو النفس . (١)

ثم تتبع الصور التى كان لها علمها قبل ذلك صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأنها لابد لها من فاعل .

ولما كانت المادة مفتقرة الى الصورة اذ لا تقوم الا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها ، وكانت الصورة لا يصح وجودها الا من فعل فاعل ، فجميع الموجودات اذن مفتقرة فى وجودها الى الله ، ولاقيام لشىء منها الا به فهو اذن علة لها ، وهى محدثة أو قديمة معلولة له ، متعلقة الوجود به مفتقرة اليه ، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو فى ذاته غنى عنها وبرىء منها . (٢)

وهنا تبين لحى أن الغاية التى يجب أن يتبغيها من عمله هى أن يلتمس الواحد فى كل شىء وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته ، فهو يرى الطبيعة كلها تنزع اليه .

---

(١) دراسات فى الفلسفة العربية والاسلامية ، الأستاذ / عبده الشمالى، ص ٦٢٦ .

(٢) فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان ، د. عبد الحليم محمود، ص٦٠ .

فأخذ يحيا حياة بريئة من شوائب المادة، ويسمو بنفسه فوق الأرض والسماء حتى يصبر عقلا خالصا فتكون روحه مرتبطة بالعالم العلوى ويتم الاتحاد الوثيق بالله. (١)

يقول الدكتور / عبد الحليم محمود : " وقد مكث (حى بن يقظان) فترة طويلة من الزمن يجاهد قواه الجثمانية وتجاهده وينازعها وتنازعه حتى لاح له أن المرحلة الأخيرة فى سبيل الوصول الى مقام أولى الصدق هى التشبه بالله والتخلق بأخلاقه وأن يصبح ربانيا ." (٢)

ولكى يصل (حى) الى ذلك اجتهد فى أن يفصل عقله عن العالم الخارجى، وعن بدنه بوساطة التأمل المطلق فى الله لكى يبلغ الاتصال به حتى أدرك ما أراد .

وعندما بلغ هذا المبلغ لقى رجلا تقيا صالحا يسمى (أسأل) أقبل من جزيرة مجاورة ليعتكف زاهدا فى الدنيا وفى مجتمع الناس وقام (أسأل) بتعليم حى الكلام وهو سبيل التفاهم والافهام .

واطلع (أسأل) على فلسفة (حى) واطلع (حى) على شريعة (أسأل) فتبين أن فلسفة (حى) وشريعة (أسأل) صورتان لحقيقة واحدة ولكنها عند الأول أكثر انكشافا .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبو ريدة ،ص٣٨٢، ص ٣٨٣.

(٣) فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان ، د . عبد الحليم محمود ، ص ٤٢ .

ولما عرف (حى) أن فى الجزيرة المقابلة لجزيرته أمة بأسرها لا تـــــزال تتخبط فى ظلام الجهل عزم على أن يذهب الى أولئك القوم ويكشف لهم عـــــن الحقيقة . (١)

فيصطحب (حى) (أسأل) فى رحلة الى الجزيرة المجاورة لكى يخـــرج أهلها من حالة الجهل ويعلمهم أسرار الحقيقة، ولكن (حى) لاحظ أنه كلما أمعـــن فى شرحه الفلسفى كلما ازداد نفور الناس منه حتى واجهوه بالعداوة، فاضطر الى الرحيل هو و(أسأل) عن الجزيرة عائدين الى جزيرتهما الخالية، لكى يعتكفا لعبادة اللـــه عبادة روحية خالصة حتى يدركهما الموت .

وقد أدركا بالتجربة أن مجتمع البشر لا أمل فى شفائه من الجهل والظلام ، ولأن العامة لاقدرة لها على ادراك الحقيقة لأنهم مكبلون بأغلال الحواس .

وان الحقيقة لا يقوى على طلبها وادراكها سوى قلة من البشر ممن لهم قوة الارادة والقدرة على التخلى عن مطالب البدن وحاجات الدنيا . (٢)

من العرض السابق لهذه القصة نستطيع أن نقول أن الهدف الأساسى الـــذى ترمى اليه هذه القصة هو التوفيق بين الدين والفلسفة .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبو ريدة ، ص ٣٧٨ ، ص ٣٧٩.

(٢) تاريخ الفكـر الفلسفى فى الاسلام ، د. أبو ريان ، ص ٥٦٢.

كما يبين ابن طفيل كيف يستطيع الانسان دون معونة من الخارج أن يتوصل الى معرفة العالم العلوى ويهتدى الى معرفة الله وخلود النفس، انها تنبىء عن تطـور عقل متفكر من حالة التحسس فى الظلام الى أعلى ذروة فى النظر العقلى ٠

وأهم ما يعنينا فى هذه الرسالة أن (حى بن يقظان) هذا الذى اتخـذه ابن طفيل لسانا لبسط آرائه الفلسفية نشأ بعيدا عن الناس فى جزيرة لا يؤنســه الا الحيوانات التى تربى بينها ٠

ومع ذلك استطاع حينما نضج عقله ، وبدون معين من خارج ذاته أن يستغل طاقته الفكرية أعظم استغلال فكان دائم البحث، طويل النظر حتى اكتشف كثيرا مـن ظواهر الكون ، وعرف كثيرا من حقائق الوجود ، عرف تناهى الأجسام وافتقار العالـم الى الخالق ، وعرف صفات هذا الخالق وما تقتضيه من الخشية والحب والتقديس٠ (١)

ولقد تأثر ابن طفيل فى معانى الرسالة بخيال ابن سينا ، فله قصة بنفـس المعنى وشخصياتها هى شخصيات قصة ابن طفيل ولكن ابن سينا يرمز بحى بن يقظان الى العقل الفعال ، أما ابن طفيل فانه يرمز به الى العقل البشرى الطبيعى فـى سعيه الى المعرفة والى الكمال حتى يتجلى له النور الالهى وينعم بالدخول الى الحضرة الالهية ٠

كما تأثر ابن طفيل فى معانيها وآرائها بمذاهب أرسطو والفيثاغورية والأفلاطونية الحديثة (فجاء ت هذه الرسالة خيالية شيقة فى صورتها وأسلوبها فلسفية عميقة فـى

---

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حى بن يقظان) ،د٠ عبد الحليم محمـود، ص ١٢٠

موضوعها ومرامها على نحو رسائل أفلاطون والأفلاطونية الحديثة التى كان مؤلفوها يصوغونها فى صيغ أساطير قديمة ، ويخلقون لها أبطالا يجرون على ألسنتهم آراؤهم وآراء خصومهم . (١)

فلسفته الطبيعية

ذهب ابن طفيل الى القول بقدم العالم ومعلوليته للعلة الأولى (الله) فهو يرى " أن العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها من فعل الله وخلقه ومتأخر عنه بالذات وان كان غير متأخر بالزمان انه معلول ومخلوق لله بغير زمان . " (٢)

يذكر ابن طفيل أن (حيا) نظر الى العالم نظرة تأمل فأيقن أنه أزكى وأنه ليس متأخرا عن مبدعه الا بالرتبة والذات لا بالزمان ، فالعالم كله بما فيه من السموات والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات، وان كانت غير متأخرة بالزمان .

كما انك اذا أخذت فى قبضتك جسما من الأجسام ثم حركت يدك فان ذلك الجسم لامحالة يتحرك تابعا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخرا بالذات وان كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤها معا .كذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان . (٣)

---

(١) الفلسفة الاسلامية فى المغرب، د. غلاب ، ص ٤٤.

(٢) فلسفة ابن طفيل ، د. عبد الحليم محمود، ص ٤١.

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٠.

يذكر الدكتور / غلاب أن ابن طفيل تبع فى القول بأزلية العالم أرسطو كأغلب فلاسفة الاسلام .

وانه كما تبعه فى القول بالأزلية تبعه فى القول بالأبدية كأغلب فلاسفة الاسلام أيضا ، ويذكر أنهم عللوا ذلك بارتباط العالم الحسى بالعالم العقلى وارتباط العالم العقلى بالبارى ارتباطا يجعل العالمين ومبدعهما (أى الله) كل واحد لا يفرض فناء شىء منه الا ارتبط به فناء الباقى . (١)

فلسفته الالهية

يذهب ابن طفيل الى أن العالم مركب من مادة وصورة ، وان صورته هى استعداده لضروب الحركات ، انها استعداد فقط ، فلا يمكن اذا أن يخرج الى الوجود بنفسه ، بل لابد من فاعل يخرجه الى الوجود .

وذلك عندما نظر (حى) الى الماء وهو أحد الأجسام البسيطة المحسوسة (العناصر الأربعة) فرأى لتقلبات أحواله وتنقله من صورة الى صورة أسبابا فعلم بالضرورة أن كل حادث لابد له من محدث. (٢)

ولما كانت المادة مفتقرة الى الصورة اذ لا يقوم الا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها ، وكانت الصورة لايصح وجودها الا من فعل فاعل ، فجميع الموجودات اذن مفتقرة فى وجودها الى الله، ولا قيام لشىء منها الا به ، فهو اذن عله لها ، وهى محدثة

---

(١) الفلسفة الاسلامية فى المغرب، ص ٥٤.

(٢) دراسات فى الفلسفة العربية الاسلامية، ص ٦٢٧.

أو قديمة معلولة له متعلقة الوجود به مفتقرة اليه ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو فى ذاته غنى عنها وبرىء منها . (١)

يقول ابن طفيل : ان (حى) تصفح الموجودات عن طريق الاعتبار فى قدرة فاعلها ، والتعجب من غريب صنعه ، ولطيف حكمته ودقيق علمه ، تبين له فى أقل الأشياء الموجودة فضلا عن أكثرها من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ما قضى منه العجب ، وتحقق عنده آنذاك أن ذلك لا يصدر الا عن فاعل مختار ، غاية فى الكمال وفوق الكمال (لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر) .

كذلك رفع (حى) بصره الى السماء فرأى أجراما سماوية عظيمة تتحرك وتتغير ، فآمن بأن لها هى الأخرى محركات تؤثر فيها ، وأن هذه المحركات مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا يؤلف منها وحدة ثابتة .

يقول ابن طفيل فكر (حى) فى هذه المحركات فرأى أنها لابد لها من مؤثر أول وان هذا المؤثر بسيط الذات .

أى أنه ليس له صفات زائدة على الذات وانما هو عالم بذاته قادر بذاته — كما هو رأى جميع أسلافه من الفلاسفة — .

أما صفات الايجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة الى حقيقة ذاته ، وأنه لاكثرة

---

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان ، د. عبد الحليم محمود ، ص ٦٠ .

فيها بوجه من الوجوه ، اذ الكثرة من صفات الأجسام ، وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائدا على ذاته ، بل ذاته هى علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته فهو العالم والمعلوم والعلم ٠ (١)

تبين لحى أنه ان أمكنه هو أن يعلم ذاته ، فليس ذلك العلم الذى علم به ذاته معنى زائدا على ذاته ، بل هو هو ، فرأى أن التشبه به فى صفة الايجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئا من صفات الأجسام فأخذ نفسه بذلك٠ (٢)

أما صفات السلب ، فانها كلها راجعة الى التنزه عن الجسمية ولواحقها وما يتعلق بها ولو على بعد ٠

فهو يرى أنه لابد من وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ولا خارج عنه اذ الاتصال ، والانفصال والدخول والخروج كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها ٠ (٣)

---

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان ، د٠ عبد الحليم محمود ، ص ٥٤ ٠

(٢) الفلسفة الاسلامية فى المغرب، د٠ غلاب ، ص ٥٣ ٠

(٣) فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان ، د ٠ عبد الحليم محمود ، ص ٦٠ ٠

يذهب ابن طفيل الى أن صاحب النظر الثاقب ، والنظرة السليمـــــــــة المستعدة ، يمكنه أن يتدرج فى المعرفة من المحسوس الى المعقول ، ومن المعلـــول الى المجهول ، حتى يصل الى تكوين فكرة ما عن عالم ما وراء الطبيعة، وأنه يمكنـــه ذلك حتى ولو نشأ منعزلا عن العالم كله ، وهذا هو الوضع الذى كان عليه حـــــى بن يقظان فى عزلته التامة عن العالم منذ ولادته ٠

وابن طفيل وان كان قد اعتمد على العقل فى البداية الا أنه أصبح فيما بعد يعتمد على الرياضة الروحية التى تؤدى الى الاشراق ٠

فيذكر ابن طفيل عندما أدرك (حى) وجود فاعل لهذا العالم أراد أن يعرف القوة التى أدرك بها الفاعل فتصفح حواسه ورأى أنها لا تدرك الا جسما أو ما هو فـــى جسم وأن واجب الوجود برىء من صفات الأجسام فقد أدركه اذن بقوة غير الجسميـــة (النفس) وهى حقيقة ذاته ، لا تفسد فساد الأجسام لأنها من طبيعة واجـــــب الوجود ٠ (٢)

يذكر ابن طفيل أن حيا نظر فى نفسه فوجد الانسان يشبه أنواع الكائنـــات الثلاثة العليا والوسطى والدنيا أى البارى ، والأفلاك والكائنات الأرضية من بعـــض الوجـــــوه ٠

---

(١) دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية ، ص ٦٢٨٠

ولذلك فمن الطبيعى أن تماثل أفعاله أفعالها فاذا مال الى الشهـــوات ماثلت أفعاله وصفاته أفعال البهائم وصفاتها .

أما اذا حاول السمو شيئا فشيئا ماثلت أفعاله أفعال الموجـــود الأوحـــد .

وبناء على ذلك بدأ حى يتخلص من المحسات والخيال ويلقى بنفسه فى عالـم الفكر الخالص، وهو بذلك يعتقد أنه امتزج بالكائن الأعلى ، وبأن العالم كله لا يفهـم منه شيء بعيدا عن هذا الاتحاد، والمعرفة الاشراقية هى السبيل للوصول الـــى الاتحاد الوثيق بالله . (١)

ووسيلة هذه المعرفة القيام بأعمال خاصة وهى تنحصر فى ثلاثـــة أعمال :ـ

١ – عمل يتشبه فيه بالحيوان من حيث الغذاء والشراب والعناية بالجسد علـــى قدر الضرورة لحفظ الجسد .

٢ – عمل يتشبه فيه بالأجرام السماوية من حيث الطهارة والتنزه عن الأقـــدار الحسية والمعنوية من المداومة على تطهير الجسم وتنظيفه ، وتطهير النفس، وملازمة الفكر فى ذلك الموجود الواجب الوجود .

٣ – عمل يتشبه فيه بواجب الوجود، وفىهذا العمل يلازم الفكر فى مشاهدة واجب الوجود، ومحاولة طرح العلائق الجسدية ، ليحقق صفات السلب فى نفســه

---

(١) الفلسفة الاسلامية فى المغرب، د. غلاب، ص ٥٧.

التى تنزهه عن كل نقص ، ثم داوم المجاهدة حتى يحقق صفات الثبوت التى يحقق له كل كمال كالعلم والقدرة وغيرها من صفات الكمال .

فاذا قام بهذه الأعمال فانه يستطيع أن يرى ذوات الأفلاك وهى ذوات مفارقة للمادة ، وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح مالاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

وهنا وصل (حى) الى طور الولاية ، وقد تدرج فى المراتب الى أن أصبح سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق ، تلك هى السعادة ، انها اللذات العلى، انها البهجة التامة البهجة بالحق عز وجل ، انها المعرفة الحقيقية.(١)

التوفيق بين الدين والفلسفة

يظهر التوفيق بين الدين والفلسفة واضحا فى قصة " حى بن يقظان " وهذا التوفيق هو الأساس الفلسفى لهذه القصة والهدف الأساسى فى قصة " حى بن يقظان ".

و(حى) رمز للعقل الانسانى و(يقظان) رمز لله .

ومذهب ابن طفيل فى هذا التوفيق هو أن (حى) استطاع بالملاحظة والتفكير يتوصل الى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه الى أن وصل الى الله أى بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفناء فيه .

---

(١) دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية، ص ٦٣١.

وعند ذلك يلتقى بأسال ـ صاحب العقيدة الدينية ـ الذى هجر جزيرته ليعتكف زاهدا فى الدنيا ، وبعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه تبين لهما أن فلسفة حى وشريعة أسال صورتان لحقيقة واحدة . (١)

فاذا هما فى مقام واحد من ادراك الحقائق وتساوى فى نظرهما ما كشف التأويل لأسال من باطن الشريعة ، وما أوصل التفكير حيا الى معرفته فى حالة المكاشفة ، فوثق أسال بصحة تأويله للشريعة وتطابق عنده المعقول والمنقول . (٢)

هكذا اتضح لحى أنه وصل الى ادراك الحقيقة الكاملة وادراك التطابق التام بين ما توصل اليه بنفسه وما يقول به الوحى المنزل على لسان النبى ، فالشريعة تتفق مع الحقيقة اذ أن لهما مصدرا واحدا ، وهو لايستطيع أن يصل الى هذه الغاية الا اذا استعمل منهج التأويل للنصوص الدينية بتجريدها من مدلولاتها الحسية التى ما وضعت الا لتفى بحاجة المؤمنين الذين يكتفون بالظاهر .

كما اتضح لأسال أن العقيدة ماهى الا رمز للحقيقة الروحية المحجوبة عن البشر بسبب تعلقهم بالعالم المادى المحسوس وعاداتهم الاجتماعية ، وأنه لكى تتكشف جوانب الحقيقة يجب استخدام منهج التأويل الرمزى ، فالعقيدة ظاهر وباطن ولكنها فى حقيقة أمرها شىء واحد يفهمه العامة على مستوى حياتهم المادية وادراكاتهم المشوبة بالخيال ويفهمه الخاصة على مستوى الكمال العقلى بحسب ادراكاتهم .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د . أبو ريدة ، ص ٣٧٨ .

(٢) دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية ، ص ٦٣٢ ، ص ٦٣٣ .

لقد اتضح لهما اذن أن العامة لا قدرة لها على ادراك الحقيقة ، وأن النبـى محمد عليه الصلاة والسلام على حق حينما عرض عليهم الحقائق الدينية فى صورة أمثـال حسية ولم يجهر لهم بالمكاشفات النورانية الكاملة ، تلك التى لا يدركها سوى قلة مـن الخاصة . (١)

والمعنى الذى يؤكد عليه ابن طفيل تأكيدا شديدا هو أن الدين يجـب أن يقتصر على العامة ، اذ لا قدرة لهم على المضى فيما وراء ذلك ، ولا يسمو الـى ادراك ما وراء ظواهر الدين الا القليلون ، ولا يبلغ الى شهود الحضرة الالهيـة ، أو الحقيقة العليا ، شهودا بريئا من القيود الا واحدا بعد واحد . (٢)

فبعض العقول يستطيع الوصول الى حقائق الدين باستعداد خاص وجهـد شاق كاستعداد حى بن يقظان وجهوده الشاقة التى بذلها للوصول الـى المعرفـة .

والخلاصة فاننا نستطيع أن نقول أن ابن طفيل قد نجح فى التعبيـر فى هذه القصة عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية ، وأن محاولته هـذه تعد استمرارا لمحاولات ابن سينا والسهروردى بهذا الصدد .

ثم ان محاولة الربط بين العقيدة والفلسفة باعتبارهما وجهين مختلفيـن

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، د. أبو ريان ، ص ٥٦٢.

(٢) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبو ريدة ، ص ٣٨١ .

لحقيقة واحدة ، واستخدامه التأويل بهذا الصدد ، هذه المحاولة سيتردد صداهـــــا عند ابن رشد وقد كان معاصرا له ، وكان ابن رشد معجبا بابن طفيـــــــل ولكنه لم يشاركه نزعته الصوفية الأفلاطونية ، وسار فى طريق تخليص الأرسطيـــــة من الشوائب الأفلاطونية كما سنرى .

ابـــن رشـــد

حياتـــه

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، ولد فى قرطبة سنة ٥٢٠ هـ — ١١٢٦ م وكانت قرطبة فى ذلك العصر من أهم مراكز العلم والحضارة الاسلاميـــة فى الأندلس .

نشأ ابن رشد فى أسرة عريقة المجد عالية الشأن فى الأندلس من أكثـــر الأسر العربية شهرة فى بلاد الأندلس وترجع شهرتها الى اشتغالها بالعلم والقضـــاء فى مدينة قرطبة جيلا بعد جيل .

فجد ابن رشد هو محمد بن أحمد بن رشد فقيها من أتباع مذهب الامـام مالك ، وهو المذهب الرسمى الذى كان يتبعه أهل الأندلس وشمال أفريقيا تبعـــا له وكان قاضيا للجماعة بقرطبة ، كما كان فقيها عالما حافظا للفقه مقدما فيه على جميع أهل عصره ، عارفا بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه ، بصيرا بأقوالهم واتفاقهـــم، نافذا فى علم الفرائض والأصول ،من أهل الرياسة فى العلم والبراعة والفهم مـــــع الدين . (١)

وكما كان جده من كبار الفقهاء كان كذلك أبوه فقيها بارعا حافظا للفقـــه وقد تقلد منصب القضاء فى قرطبة .

---

(١) دراسات فى الفلسفة الاسلامية ،د. محمود قاسم ، ص ١٣٤.

نشأ ابن رشد اذن في بيت علم ودين ، ولم يأخذ ابن رشد الفقه عن أبيه فحسب بل أخذه عن أكثر من معلم من أشهر أئمة الفقه في الأندلس ٠

وكما درس الفقه والأصول ونبغ فيهما درس أيضا الحديث وبرع فيه ثـــم درس علم الكلام وتعمق في دراسته ، ثم عكف بعد ذلك على دراسة الطب والرياضيات ، ثم تلقى الفلسفة عن أشهر الفلاسفة في عصره ومنهم " أبو جعفر بن هارون " الـــذي أخذ عنه كثيرامن العلوم الحكمية ، وبهذا جمع ابن رشد بين هذه الميــادين العديدة حيث كان أعلم أهل عصره بكل هذه العلوم٠ (١)

وقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء ، وذلك عندما اتصل بأبي يعقوب يوســف الذي خلف أباه عبد المؤمن على دولة الموحدين في مراكش ، وكان أبو يعقوب محبـــا للعلم والعلماء ، ميالا للفلسفة ومباحثها ، وكان وزيره ابن طفيل قد أشاد فـــي مجلسه بذكر ابن رشد ومنزلته العلمية، فاستدعاه الخليفة وأكرمه وجعله من خاصتــه، وتحقق الخليفة من فضله وعلمه ، فقد لاحظ انصرافه الى الدرس والمطالعة، وابتعاده عن مجالس اللهو ، فعينه قاضيا في أشبيلية عام ١١٦٩م ، ثم عينه سنة ١١٧١ م قاضيا في قرطبة ، ثم استدعاه عام ١١٨٢م وعينه طبيبا خاصا له ، ثم لم يلبـــث أن عينه قاضيا لقضاة قرطبة ٠

وكان لاتصال ابن رشد بالخليفة أبي يعقوب يوسف تأثير كبير في مجـــرى حياة ابن رشد ٠

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، د٠ أبو ريان ، ص ٥٦٦، ص ٥٦٧٠

فقد كان هذا الخليفة يجمع بين أمرين التفقه فى الدين والورع والتقوى من ناحية، وطموحه الى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى، وكان أبو يعقوب هـذا يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء ، وخاصة أهل علـم النظر، الى أن اجتمع له منهم مالم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب .

أما كتب الفلسفة فقد عمل على جمعها حتى اجتمع منها له قريب مما اجتمـع للحكم المستنصر بالله الأموى .

عمل أبو يعقوب هذا على مصاحبة العلماء، وكان من أكثرهم حظوة عنـده ابن طفيل ، حتى انه كان يقيم فى القصر عنده أياما ليلا نهارا لا يظهر ، وقد قـام ابن طفيل باعتباره مفكرا كبيرا متحققا بأجزاء الفلسفة والحكمة بمهمة كبيرة وهى جمـع العلماء من كل مكان .

وقد أراد الخليفة قراءة فلسفة أرسطو بيد أنه كان يشكو من قلق عبارتـه أو عبارة المترجمين عنه ، فأبلغ هذه الرغبة الى ابن طفيل ، غير أنه لكبر سنـه واشتغاله بالخدمة وصرف عنايته الى ماهو أهم ، استدعى ابن رشد وأبلغه رغبة الخليفة وقال له " لو وقع لهذه الكتب من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيـدا لقرب مأخذها على الناس ، فان كان فيك فضل قوة لذلك ،فافعل ، وانى لأرجـو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك الى الصناعة" . (١)

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، د. عاطف العراقى، ص ٤٥-٤٦ .

قال ابن رشد " فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس " .

ونهض ابن رشد بهذا العبء فأخذ يصول ويجول فى كتب أرسطو فألقى على ظلمتها الحالكة شعاعا قويا من نور ذكائه الوقاد ، وعلمه الفياض وآرائه اليقينية الثابتة ، حتى كشف غامضها ، وأوضح مبهمها ، وجعلها فى متناول أفهام كل من له المام بالحكمة، بعد أن كانت مقصورة على تلاميذ أرسطو .

وقد قام ابن رشد بهذه المهمة على خير وجه ، وخصص جزءا كبيرا من وقته وجهده لاعداد هذه الشروح التى عرف بسببها فيما بعد باسم الشارح الاكبر لأرسطو فى تاريخ الفلسفة ، بحيث اذا قيل الشارح الاكبر كان المقصود به ابن رشد، لاغيره ولا يزال هذا اللقب وقفا على فيلسوفنا حتى أيامنا هذه فى العالم الغربى. (١)

وعندما مات الخليفة أبو يعقوب بن عبد المؤمن سنة ٥٨٠ هـ وخلفه ابنه أبو يوسف المسمى بالمنصور كان ابن رشد قد انقطع لدراسة الفلسفة، ووقف نفسه على بحوث الحكمة ، وأفرغ جهده فى توجيه فلسفة أرسطو وتعليلها واعلاء شأنها .

فنال ابن رشد عند المنصور حظوة كبيرة فكان يقربه من مجلسه فزادت مكانة ابن رشد رفعة ، ولكن سرعان ما تغيرت الحال ووشى به الحساد عند الخليفة ، وأخذوا يكيدون له من وراء ستار الدين ، فنقم المنصور عليه ارضاء للعامة وأمر بنفيه الى (اليسانه) — على مقربة من قرطبة — كما نفى معه آخرون كثيرون من المشتغلين

---

(١) دراسات فى الفلسفة الاسلامية، د. محمود قاسم ،ص ١٣٧.

بالفلسفة الى جهات مختلفة غضبا عليهم ، وتنكيلا بهم ، وصدر منشورا عاما يحرم فيه الاشتغال بالفلسفة ، ويحذر الناس من المشتغلين بها .

ولم تتجاوز مدة العقوبة سنة حتى شهد جماعة من أهل أشبيلية بأن ابن رشد على غير ما نسب اليه ، فرضى المنصور عنه وعن أصحابه وأعادهم الى بلادهم معززين مكرمين .

ثم مضت الأيام وتنكر الناس للفيلسوف مرة أخرى ، فكانت نتيجة ذلك أن نفى ابن رشد الى بلاد المغرب، ونكل به ، وأحرقت كتبه ، ومات فى مراكش سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨م) ، فخبأ بموته كوكب لامع ظل يتلألأ فى سماء الأمة العربية زهاء أربعين سنة قضاها فى التأليف والتفكير وكانت سنه اذ ذاك خمس وسبعون سنة ميلادية ، وبموته وموت أصحابه انتهت الفلسفة فى بلاد الأندلس . (١)

كتبه ومؤلفاته

ألف ابن رشد فى العلوم المختلفة ووضع كثيرا من المؤلفات فى علم الكلام والفقه والطب والنحو والفلك وغيرها .

كما كتب مؤلفات عديدة تتعلق بالفلسفة والعلوم الحكمية ، وقد حصر ابن رشد جهده فى شرحه لأرسطو ، فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف وذلك لتسنى له شرحها وتلخيصها . (٢)

---

(١) شخصيات ومذاهب فلسفية ، د. عثمان أمين ، ص ٧٤.

(٢) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبو ريدة ، ص ٢٩٥.

ولما كان ابن رشد لا يعرف اللغة اليونانية ، فانه رجع الى الترجمات التى قام بها بعض المترجمين الافذاذ كحنين بن اسحق واسحق بن حنين ويحيى بن عدى وأبو بشر متى ، وراح يقابل بين هذه الترجمات ، وكان هدفه من ذلك اختيار أصحها حتى لا يقع فى أخطاء بعض المترجمين ويصفى أقوال أرسطو مما شابها من عناصر أفلوطنية . (١)

وقد شرح ابن رشد أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح : الشرح الاكبر ، والشرح الأوسط ، والتلخيصات .

ففى الشرح الاكبر شرح كتب أرسطو شرحا مطولا ، وفى الشرح الأوسط شرحها شرحا متوسطا بين الاطناب والايجاز ، وفى التلخيص شرحها شرحا موجزا .

ففى الشرح الاكبر يتناول ابن رشد كل فقرة من فقرات أرسطو ويوردها كاملة ، ويوضحها جزءا جزءا ، فهو لا يكتب الشرح أو التفسير الا بعد ايراد نص أرسطو ، وبذلك يتميز النص تميزا تاما عن الشرح أو التفسير .

وفى الشرح الأوسط يورد طرفا يسيرا من نص أرسطو ثم يشرح الباقى أو يذكر النص مميزا بكله (قال) يقصد أرسطو ثم يبدأ فى شرحه .

وفى التلخيص يتحرر فيه ابن رشد من نص عبارة أرسطو ويحكى آراءه الخاصة التى تعبر عن مذهبه ولو أنه يحاذى فيها آراء المعلم الأول .

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية ، جـ٢ ، ص٣٨٩ .

وهذه التلاخيص تعبر الى حد كبير عن الفكر الحقيقى لابن رشد فهو يناقش فيها الأفكار المختلفة للفلاسفة الاسلاميين كالفارابى وابن سينا ، ويشير أيضا الى تفاسير الشراح من اليونان من تلامذة أرسطو كالاسكندر الأفروديسى وثامسطيوس وثاوفراسطس .

أى أن صفة التأليف فى تلاخيصه تبدو ظاهرة أكثر مما هو الحال فى شروحه الكبرى والوسطى ، اذ أنه يتحلل من نص أرسطو ويتحدث بنفسه ، وهو لا يتابع النص الأصلى بل يجمله أو يوسعه بعبارة من عنده ، فالتلخيص اذن عبارة عن تلخيص المعنى وكتابته على لسان الملخص ، لذلك نجد فيه بعض الشواهد من عنده .(١)

ومن أهم هذه الشروح والتلخيصات ما يأتى :-

أ - شروح لأرسطو :

١ - شرح كتاب السماع الطبيعى .
٢ - شروح كتاب النفس .
٣ - شرح كتاب البرهان .
٤ - شرح كتاب السماء والعالم .
٥ - شرح كتاب ما بعد الطبيعة .
٦ - شرح كتاب القياس .

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، د. عاطف العراقى ، ص ٦٨- ٦٩ .

ب ـ شروح لغير أرسطو :

١ ـ شرح جمهورية أفلاطون .

٢ ـ شرح مابعد الطبيعة لفرمزيوس .

٣ ـ شرح كتاب العقل لالكسندر الافروديس .

٤ ـ شروح مختلفة لكتب الفارابى وعلى الأخص كتابه فى المنطق .

٥ ـ شرح رسالة ابن باجة التى تعرض لامكان اتحاد النفس البشرية مع العقل المجرد وهى المعروفة برسالة (اتصال العقل بالانسان) .(١)

أما التلخيصات فهـــــــى :ـ

١ ـ تلخيص السماع الطبيعى .

٢ ـ تلخيص السماء والعالم .

٣ ـ تلخيص الكون والفساد .

٤ ـ تلخيص الآثار العلوية .

٥ ـ تلخيص كتاب النفس .

٦ ـ تلخيص تسع معاقلات من كتاب الحيوان .

٧ ـ تلخيص الحس والمحسوس .

٨ ـ تلخيص مابعد الطبيعة .

٩ ـ تلخيص كتاب الأخلاق .

١٠ ـ تلخيص المنطق .

---

(١) الفلسفة الاسلامية فى المغرب، د. غلاب ، ص ٧٠.

ولابن رشد كتب فى الفقه أهمها :-

١ - كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد •
٢ - كتاب المقدمات •
٣ - كتاب التحصيل •
٤ - كتاب الدعاوى •

كما له كتب كثيرة فى الطب أهمها :-

(١) كتاب الكليات •
(٢) شرح الأجوزة لابن سينا فى الطب •

كما له كتب كذلك فى علم الفلك أهمها :-

١ - كتاب فى الأجرام السماوية •
٢ - رسالة عن حركة الفلك •
٣ - مختصر لكتاب المجسطى • (١)

أما مؤلفاته الفلسفية المتفق على نسبتها لابن رشد فأهمها :-

١ - كتاب " تهافت التهافت " وهذا الكتاب وضعه ابن رشد ليرد به على كتاب " تهافت الفلاسفة " للغزالى ويدافع فيه على وجهة نظر الفلاسفة ولهذا الكتاب قيمة خاصة فيمكن التماس فلسفة ابن رشد فى رده على"تهافت الفلاسفة"

---

(١) الفلسفة الاسلامية فى المغرب ،د• غلاب ،ص ٧٠ ومابعدها •

لأنه عبارة عن دفاع فيلسوف عن الفلسفة .

٢ — كتاب" الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة " وهو رسالة تعـــرض المذاهب الكلامية وتبين موقف صاحبها بين المذاهب المتعارضة .

٣ — كتاب " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " وهو رسالـــة صغيرة وضعها ابن رشد بقصد التوفيق بين العقل والنقل أوبين الفلسفـــة والدين ، وفى هذه الرسالة يدافع عن رأى الفلاسفة فى عدد من المسائـــــل التى تتعلق بالعقيدة وأصول الدين .

فلسفتـــــــــــه

وقف ابن رشد حياته على شرح فلسفة أرسطو وتوضيح آراء هذا الفيلســـــوف العظيم الذى أعجب به أشد الاعجاب حتى اعتبره المثل الكامل فى الفلسفة ، بل لقـــد وصل اعجابه بآراء ه وتقديسه لفلسفته الى حد أنه يرى أن الله قد اختص أرسطو وحده بالحكمة ولذا فان من حاولوا بعده أن ينشئوا مذهبا فلسفيا قد باء و ا بالفشل . (١)

ولما كانت فلسفة أرسطو لم تصل الى ابن رشد الا عن طريق الأفلاطونيـــة الحديثة والشراح الاسكندرانيـــن .

ولما كانت الفلسفة من ناحية أخرى غامضة ومعقدة فقد أنشأ ابن رشـــــد مذهبا فلسفيا خاصا به دون قصد منه ولا اختيار وانما كان نتيجة لفهمه الخاص فـــى

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبو ريده ، ص ٣٨٥ .

فلسفة أرسطو الذى أداه الى مخالفة جميع آراء الشراح الاسكندرانين فى النظريات المعقدة من مذهب أرسطو ، وكان له فيها الآراء التى لم يسبق اليها ، فجاء ذلك ابتكارا يحسب له دفعة الى مصاف الفلاسفة المبدعين .(١)

فلسفته الطبيعية

أكثر ما يميز ابن رشد عمن سبقه هو كيفية تصوره للعالم فهو يرى أن العالم فى جملته وحده أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، ولايمكن أن يكون على غيرماهو عليه .

وليس هناك وجود من عدم ولا عدم بعد وجود، لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة الى الفعل ورجوع من الفعل الى القوة.(٢)

فابن رشد لايسلم بالخلق من العدم ويرى أن العالم أزلى والمادة أزلية، أى أنها كانت موجودة بذاتها قبل وجود هذا العالم ومنذ الأزل بحيث لايكون لها ابتداء أذلو كان لمادة العالم ابتداء للزم أن يكون العالم مصنوعا من العدم وهذا قول لايقبله العلم الصحيح لأنه (لا وجود من عدم كما لا عدم بعد وجود).(٣)

---

(١) الفلسفة الاسلامية فى المغرب، د. غلاب ، ص ٧٥.

(٢) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبو ريده ، ص ٣٨٩.

(٣) فلسفة ابن رشد " الوجود والخلود" ، د. محمد بيصار، ص ٦٨.

وعندما يحاول أن يوضح تلك المادة الأزلية فيصورها على أنها شىء قابل للانفعال لاحد له ، ولا وصف وانما هى ضرب من الافتراض لابد منه ولا غنى فى تعليل خلق العالم وايجاده ، فهى عنده الشىء الذى هو بالقوة، أى الشىء الذى سيكون بالفعل بحلول الصور فيه •

فمن اقتران الصور بالمادة يتكون الشىء الموجود أو تتكون مهايا الأشياء وحقائقها •

وهو يرى أن الفعل متقدم على القوة بالزمان والسببية، اذ أن ما يعطى القوة فعليتها يكون أحق بالتقدم بالزمان والسببية على المحتاج فى فاعليته الى غيره وفاعلية هذا الفعل فى القوة هى دائما مصدر جميع التغيرات والحركات فى جميع أجزاء الكون •(١)

وعلى ذلك يكون العالم منذ الأزل فى تغير مستمر وايجاد ما يوجد ليس الا خروجا من القوة الى الفعل ، واعدام ما يعدم ليس الا رجوعا من الفعل الى القوة فليس هناك ايجاد من عدم ، ولا عدم بعد وجود ، وكل ما يحدث فى الكون ماهو الا ترديد بين طرفين قوة وفعل •(٢)

والواقع أن ابن رشد يخالف المتكلمين القائلين بحدوث العالم مخالفة صريحة فهو يرى أن هناك أزليين : البارى والعالم بما يحتويه من مادة ، ولكن

---

(١) فلسفة ابن رشد ، د• محمد بيصار ،ص ٥٩ وما بعدها •

(٢) المرجع السابق •

أزلية البارى تختلف عن أزلية العالم فى الرتبة الذهنية، اذ أن الأول فى الثانى .

وذلك لأن الله سبحانه وتعالى " موجود لم يكن من شىء ولا عن شىء ولا تقدمه زمان فهو قديم " .

أما العالم فهو " موجود لم يكن من شىء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شىء أعنى عن فاعل هو الله . (١)

وابن رشد يقرر أن العالم اذا نظر اليه من جهة الزمان كان أزليا قديما ، واذا نظر اليه من جهة الله كان حادثا مخلوقا . وعلى هذا النحو يفرق الفيلسوف بين نوعين من القدم : القدم بعلة ، والقدم بدون علة ، والله وحده قديم بدون علة وبدون محرك أو فاعل ، أما العالم فقديم ولكن له فاعلا خالقا قديما . (٢)

يقول د. ابراهيم مدكور : " ويرى ابن رشد أن العالم قديم ، وأن المادة والصورة أزليتان ، وليس فى الشرع ما يعارض ذلك معارضة صريحة ، بل ما ورد فيه يحتمل التأويل ، ويذهب الى أبعد من هذا ملاحظا أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى هذه النقطة لفظى . " (٣)

ويحاول ابن رشد أن يدعم رأيه هذا فى أزلية العالم بنصوص من القرآن الكريم فقال : (٤)

---

(١) الفلسفة الاسلامية، د. الأهوانى، ص ١٤٣.

(٢) شخصيات ومذاهب فلسفية، د. عثمان أمين ، ص ٧٨.

(٣) فى الفلسفة الاسلامية منهجه وتطبيقه ، جـ٢، ص ٨٦.

(٤) فلسفة ابن رشد، كتاب فصل المقال فيمابين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص٢١، ص٢٢.

(··· فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الأنباء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعنى غير منقطع وذلك أن قوله تعالى :

" وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء." (١) يقتضى بظاهره أن وجودا كان قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ٠

وقوله تعالى : " يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ". (٢)

يقتضى أيضا بظاهرة وجودا ثانيا بعد هذا الوجود ٠

وقوله تعالى : " ثم استوى الى السماء وهى دخان " (٣) يقتضى بظاهرة أن السموات خلقت من شىء ٠

والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا فى العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس فى الشرع ان الله كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه ٠

---

(١) سورة هود _ آية ٧ ٠

(٢) سورة ابراهيم _ آية ٤٨ ٠

(٣) سورة فصلت _ آية ١١٠

والظاهر الذى قلناه من الشرع فى وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء ٠

ويقول الدكتور محمد غلاب تعقيبا على هذا النص :

(لاريب أن فى قول ابن رشد " ان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعنى غير منقطع " تصريحا واضحا باستمرار طرفى الوجود أى الماضى والمستقبل الى غير نهاية ، وليس فى ذلك الا الأزلية والأبدية بأوضح معانيهما) ٠ (١)

وعلى الرغم مما ذهب اليه ابن رشد فى أزلية العالم الا أنه لا ينكر كونه مخلوقا بل هو يعترف به ٠ الا أن الخلق عنده له تفسير آخر غير الايجاد من العدم، فالخلق عنده خلق متجدد آنا بعد آن به يدوم العالم ويتغير ٠

فهو يرى أن هناك قوة خالقة تفعل باستمرار فى هذا العالم وتحفظ عليه بقاء ه وحركته ٠ فالعالم مع قدمه معلول لهذه العلة الخالقة ، بخلاف تلك العلة فانها قديمة لاعلة لها ٠ (٢)

وهو يرى أن قدم العالم الا يتعارض مع أنه مخلوق خلقه الله أزلا لا عن صدور كما زعم الفارابى وابن سينا ، بل ربط أجزاء ه بعضها ببعض منذ الأزل فى حتمية ضرورية ، وحركها دون انقطاع بحيث تتصل الصورة بالمادة فيكون الوجود

---

(١) الفلسفة الاسلامية فى المغرب ، ص ٩٤ ٠

(٢) فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ، د ٠ محمد بيصار ، ص ٦٢ ٠

أو تنفصل عنها فيكون العدم فهو الخالق والصانع والمحرك الأول ، والمغير للكـــــون ، يحركه مباشرة أو بواسطة العقول المفارقة والكل راجع اليه وهو المدبر للكون باستمـرار ولولا تدبيره وعنايته ماكان شمس ولا قمر ولاحـياة ولا موت ولا تتعارض هذه العنايـــة مع قد يوجد في الكون من شرور ، لأن هذه الشرور نسبية ولا تخرج عن ارادة اللـــه في شيء . (١)

وكما قرر ابن رشد أزلية العالم فهو كذلك يقول بأبديته اذ أنه ينكر العـــدم بعد الوجود ، وكل جسم من أجسام العالم عنده أبدى ، لا يتلاشى ولا يفســـد كمادته ، وكذلك الصورة لا تكون ولا تفسد ، أما التغيرات اللاحقة بهما انما هـــي بالعرض لا بالذات .

وعنده أن هذه التغيرات نتيجة الاجتماع والاقتران بين المـــادة والصورة . (٢)

وكما أن المادة لا يصنعها الصانع كذلك الصورة يقول ابن رشـــد :

(اذا كان من الظاهر أن الكون انما يكون عما هو واحد بالقوة والماهيـــة فهو بين أن الماهية بما هـــي ماهية غير كائنة ولا فاسدة ولما كانت ماهيـــات الأشياء المحسوسة ليست شيئا أكثر من صورتها ومادتها على ما سيظهر بعد فبيـــن أن الصور والمواد بما هي صور ومواد غير كائنة ولا فاسدة الا بطريق العرض .) (٣)

---

(١) في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ،د. ابراهيم مدكور ،ج٢، ص٨٦.

(٢) في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ،د. محمد بيصار، ص٦٣.

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٤.

فلسفتـه الالهيـــة

يحاول ابن رشد اثبات (المبدأ الأول) أو (المحرك الأول) وهو اللـــه سبحانه وتعالى عن طريق التغيرات المستمرة والحركات الأزلية . فكما أن التغيـــرات المستمرة والحركات الأزلية الدائمة تستتبع شيئا تحركه هو المادة ، فكذلك تستتبـــع حركة أزلية في تلك المادة ، والا لما خرج شيء من القوة الى الفعل ولا عاد شـــيء من الفعل الى القوة ، وبما أن هذه الحركة مستمرة أزلية فهى تستتبع حركة قبلهـــا ، ولايمكن أن يمر الأمر الى مالانهاية بل لابد من الانتهاء الى محرك أول أزلى وهـــذا المحرك الأول غير متحرك والا لما كان أولا .

ويرى أن الطريق الوحيد لاثبات موجود مفارق للعالم فى صفاته ومحرك لـــه منذ الأزل هو أن نعتقد أن جملة الموجودات كل متحرك منذ الأزل أى أنها فـــى جملتهاوحدة أزلية تجرى على نظام محدود ، وهو بايجاده لتلك الحركة الضرورية وخلقـــه لذلك النظام البديع خليق بأن يسمى(موجد للعالم) . (١)

ويرى ابن رشد أيضا أن الحركات كلها لها غاية تسعى اليها تلك الغايـــة هى المبدأ الأول أو المحرك الأول فكل الحركات تعمل على الاتصال به أو الاقتـــراب منه قدر الامكان وعلى حسب الاستعدادات المختلفة لطبائع الموجودات .

وعلى ذلك فالغاية داخلة فى هذا العالم كما أن النظام داخل فيه ، وليـــس خارجا عنه .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبو ريده ، ص٣٩٠.

ولما كان الفعل عنده متقدم على القوة ضرورة تقدم الفاعل على المفعول ،وهو دائم الفعل فى أجزاء الوجود فينتج من ذلك أن الفاعل ليس منفصلا عن هذا الوجود بل هو مصاحب له تسرى قوته فى كل جزء من أجزائه ٠

وبذلك يكون الفاعل والغاية والنظام أمور داخلة فى هذا العالم عند ابن رشد ولا تفارقه الا فى بعض أوصافه التى لا تليق بكمال المبدأ الأول ، كحلوله فى مكـــان ومخالطته للجسمية الى غير ذلك مما لا يليق به تعالى، ولا يتفق مع مقام الألوهية ٠

والله عند ابن رشد واحد، ووجوده عن وحدته وليس الوجود والوحدة فيـــه زائدين على ذاته وانما هما عينها شأنها فى ذلك شأن سائر الكليات ٠

وهو واحد لا تركيب فيه ، وهو عقل لا كثرة فيه ٠

والوصف الذى يليق بذات المبدأ الأول عنده هو أنه عقل ومعقـــــول معـــا ٠ (١)

ا لاستدلال على وجود الله

يذهب ابن رشد الى أن الشرع أوجب النظر فى الوجودات واعتبارهـــا ، ولما كان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منـــه — وهذا هو القياس العقلى — فواجب أن نجعل نظرنا فى الوجود بالقياس العقلـــى ،

---

(١) فى فلسفة ابن رشد فى الوجود والخلود ،د٠ محمد بيصار ، ص ٦٥٠

لأن معرفة الصانع لاتكون الا بالنظر فى الكائنات التى خلقها الله للاستدلال منها علـــى وجود الصانع ٠

لهذا يقرر ابن رشد أن معرفة الله لما كانت واجبة بالشرع وقد حث اللــــه الناس على النظر فى ملكوت السموات والأرض حتى يصلوا الى هذه المعرفة عن يقين كان من (الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهـــــان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهانــــــى القياس الجدلى، والقياس الخطابى، والقياس المغالطى٠) (١)

فهو بهذا يرى أن النظر الفلسفى واجب بالشرع ، ولما كان النظر لايتـــم الا بالقياس وما يتعلق به من أنواع المقدمات وسائر قضايا المنطق ، كان تعلم المنطق واجبا بالشرع ٠

أى أن هذا النظر لا يتيسر الا بدرس آداته الضرورية وهى المنطق دراســة عميقة تؤهله لاستخدامه على خير وجه حتى تكون النتائج المستنبطة من أقيسة يقينيــة لا يعتريها الشك بحال وابن رشد هنا يعطى هذا الاستدلال النظرى اهتماما يصــل الى حد القداسة فيلجأ الى محاولة اثبات وجوبه بالشرع ويستدل على دعواه هذه بذكــر آيات من القرآن تحث الانسان العاقل على التأمل فى ملكوت السموات والأرض ليستنبط وجود مبدعه من النظر ٠

فقد ورد فى القرآن الكريم كثير من الآيات التى تدعو الى الايمان بوجود الله عن طريق معرفة مخلوقاته فمن ذلك قوله تعالى : (يا أيها الناس ضرب مثـــــــل

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٣٠

فاستمعوا لـــــه ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا لـــــه وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب) ٠ (١)

وقوله تعالى : (فينظر الانسان مما خلق ، خلق من ماء دافق) ٠ (٢)

فهاتان الآيتان تبينان لنا أن النظر فى الموجودات فى حد ذاته دليل كـاف لاقناع الخاصة والعامة بوجود الله الخالق ٠ (٣)

لذلك يعتبر ابن رشد أول فيلسوف وجه الأنظار الى الأدلة الشرعيـــــة المستخلصة من القرآن الكريم ، بعد فترة طويلة انغمس فيها المفكرون المسلمون فـــى ايراد أدلة الامكان والوجوب كما فعل الفلاسفة ، أو أدلة الحدوث كما فعل المتكلمون ٠

وقد كانت هذه الأدلة من التعقيد والغموض بحيث لاتكفى لترسيخ الاعتقـــاد بوجود الله ، أما منهج ابن رشد فى الاستدلال على وجود الله فهو منهج الشرع والعقـــل معافى آن واحد ، فان من يتأمل القرآن الكريم يجد نوعين من الأدلة :ـ

الأول : دليل العناية ٠

الثانى : دليل الاختراع ٠

---

(١) سورة الحج ـ آية ٧٣ ٠

(٢) سورة الطارق ـ آية ٥ : ٦ ٠

(٣) مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد ، تحقيق د ٠ محمود قاســـم ، ص ٢٧٠

دليـــل العنايـــة

الهدف من هذا الدليل الوقوف على العناية بالانسان ، وخلق جميـــع الموجودات من أجله ٠

ويقوم هذا الدليل على أصليـــن : —

أحدهما أن جميع الموجودات التى ها هنا موافقة لوجود الانسان ٠

وثانيهما : أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريـــد ، اذ لايمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ٠ (١)

وهناك أمثلة كثيرة تدل على موافقة جميع الموجودات لوجود الانسان وعلـــى العناية الالهية ، فيحصل اليقين بذلك ٠

كموافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الأزمنـــة الأربعة له ، والمكان الذى هو فيه أيضا وهو الأرض ٠

وكذلك تظهر موافقة كثير من الحيوان له ، والنبات والجماد وجزئيات كثيـــرة مثل الأمطار والأنهار والبحار وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء ٠

وكذلك أيضا تظهر العناية فى أعضاء البدن ، وأعضاء الحيوان (أى كونهـــا موافقة لحياته ووجوده) ٠

---

(١) مناهج الأدلة، ص ١٥٠٠

وبالجملة فمعرفة ذلك – أى منافع الموجودات – داخله فى هذا الجنس . (١)

ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات ، فيعلم أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد مريد .

والآيات الدالة على ذلك كثيرة مثل قوله تعالى (ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك) (٢)

وقوله تعالى : (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا) . (٣)

وقوله تعالى : (ألم نجعل الأرض مهادا ، والجبال أوتادا ، وخلقناكم أزواجا ، وجعلنا نومكم سباتا ، وجعلنا الليل لباسا ، وجعلنا النهار معاشا ، وبنبنا فوقكم سبعا شدادا ، وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا) . (٤)

فهذه الآيات تتضمن التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الانسان .

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، د . عاطف العراقى ، ص ٢٧١ .

(٢) سورة آل عمران – آية ١٩٠ – ١٩١ .

(٣) سورة الفرقان – آية ٦١ .

(٤) سورة النبأ – آية ٦ : ١٦ .

دليل الاختـــــراع

يقوم هذا الدليل على أصلين موجودين بالقوة فى جميع الفطر الانسانية :ـ

الأول : أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبـات ، قال عز وجل : " ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) (١) فنحن نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا أن ههنا موجد للحياة، ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى ٠

وأما السموات فنعلم من حركاتها التى لا تضعف ولا تفتر أنها مأمورة بالعناية، ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غير ضرورة ٠

الثانى : فهو أن كل مخترع فله مخترع ٠

فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له ٠ (٢)

واذا كان فى هذا الدليل ضرورة تحتم الوصول الى الخالق ، فهذه الضـــرورة نابعة من معرفة الموجودات نفسها يقول ابن رشد " ولذلك كان واجبا على مـــــن أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشىء لم يعرف حقيقة الاختراع (٣) ، يقول

---

(١) سورة الحج ــ آية ٠٧٣

(٢) مناهج الأدلة ، ص ٠١٥١

(٣) مناهج الأدلة ، ص ٠١٥١

الله تعالى : (أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) (١)

أما الآيات التى تشير الى دلالة الاختراع فمنها قوله تعالى : " فلينظر الانسان مم خلق ، خلق من ماء دافق) . (٢)

وقوله أيضا : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت) . (٣)

ثم يذكر ابن رشد بعض الآيات التى تدل على وجود الصانع سبحانه فى القرآن الكريم، ويرى أن هذه الآيات ثلاثة أنواع :

١ - إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية فقط كقوله تعالى : (ألم يجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا) . (٤)

وقوله تعالى : (فلينظر الانسان الى طعامه) . (٥)

٢ - واما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع فقط كقوله تعالى : (فلينظر الانسان مما خلق ، خلق من ماء دافق) .

وقوله تعالى : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت) .

---

(١) سورة الأعراف - آية ١٨٥ .

(٢) سورة الطارق - آية ٦ .

(٣) سورة الغاشية - آية ١٧ .

(٤) سورة النبأ - آية ٦ .

(٥) سورة عبس - آية ٢٤ .

٣ — وإما آيات تجمع الدلالتين :

مثل قوله تعالى : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقوم الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) ٠ (١)

فان قوله تعالى (الذين خلقكم والذين من قبلكم) تنبيه على دلالة الاختراع ٠

وقوله تعالى : (الذى جعل لكم الأرض فراشا) تنبيه على دلالة العناية ٠ (٢)

ويذهب ابن رشد الى أن الدليل الأول والدليل الثانى يعدان ملائمين للخواص أى العلماء، وللجمهور أيضا ، ولكن الاختلاف بين المعرفتين ، معرفة العلماء ومعرفة الجمهور ، فى التفصيل ٠ " فالجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ماهو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ٠ أما العلماء فيزيدون على ماهو يدرك من هذه الأشياء بالحس، ما يدرك بالبرهان أعنى من العناية والاختراع" ٠ (٣)

أى أن الجمهور اذا كانت معرفتهم حسية ، فالعلماء معرفتهم عقلية يقينية ، وهكذا نلمح التدرج من الحس الى العقل فى دلالة الاختراع وربط ذلك بطبقات الناس ، فدرجة الفهم تختلف من جهة العمق فى معرفة الشيء الواحد نفسه ٠

---

(١) سورة البقرة — آية ٢١٠

(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ٦٧٠

(٣) مناهج الأدلة ، ص ١٥٣ — ص ١٥٤٠

فالجمهور ينظر الى الموجودات التى ليس عنده علم بصنعتها من جهة أنهـــا مصنوعات فقط وأن لها صانعا أوجدها .

أما العلماء فيزيدون على ذلك معرفة وجه الحكمة فيها ، وبهذا يكونون أعلـــم بالصانع من جهة أنه صانع، أكثرمن الذى يعرف المصنوعات من جهة ماهى مصنوعـــات فحسب .

صفـــات اللـــــه

يؤمن ابن رشد بالصفات الالهية التى ورد بها الشرع ، وينحو فى الاعتقاد بها ، والاستدلال عليها منحى خاصا ، يخالفمنحى الفلاسفة والمتكلمين ويجعل منهجه فى ذلك تحرى قصد الشارع ، بعيدا عن الأدلة الجدلية والخطابية التى حفل بها علم الكـلام الاسلامى .

ففى صفة الوحدانية يعيب ابن رشد على المتكلمين أنهم استدلوا علـــى هـــذه الصفة ببرهان (الاتفاق والتمانع) .

وهو دليل لا يرضاه ابن رشد ويرى أنه دليل متكلف ، "وليس يجرى مجـــرى الأدلة الطبيعية والشرعية " لأنه ليس برهانا ، ولأن الجمهور لايقدرون على فهمــــه ولايحصل لهم به اقناع .

وذلك ، بأن هذا الدليل يجرى هكذا : لو كان الخالق للعالم اثنين لجاز أن يختلفا ، واذن ، فاما أن يتم مرادهما جميعا فيكون العالم موجودا ومعدوما معـــا وهذا مستحيل .

أولا يتم مراد واحد منهما فلا يكون العالم لا موجودا ولا معدوما ٠

أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، فيكون هذا الآخر عاجزا والعاجز ليـــس باله ، ويكون الذى تم مراده هو الاله وحده وهذا هو المطلوب٠ (١)

وفضلا عن أن هذا الدليل ليس برهانا قاطعا ، وليس فى طاقة الجمهور فهمه ولا يحصل لهم به اقتناع اذا بسط مفصلا ، فابن رشد يرى فيه ضعفا واضحا ، اذيمكن أن يقال بأن هذين الالهين قد يتفقان بدل أن يختلفا وهذا هو الأليق بالآلهـــة ، وحينئذ يحتاج الأمر الى تفصيل الدليل بمالايطيقه الجمهور والعامة من الناس٠ (٢)

لم يرض فيلسوف الأندلس هذا الاستدلال اذن ٠

ويفهم قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) (٣) على نحـــو آخر فيه يسر وبلوغ الى اثبات الوحدانية لله بقياس الغائب على الشاهد ٠

وذلك اذ يرى أن من المعلوم بالطبع أن اجتماع ملكين فى مدينة واحـــدة وعمل كل منهما هو عمل صاحبه يؤدى الى فساد المدينة ، فكذلك لو كان هناك خالقان لفسد العالم ، ولكن العالم موجود وعلى غاية الصلاح، فيكون الخالق واحدا ضرورة٠

---

(١) بين الدين والفلسفة، د٠ محمد يوسف موسى، ص ١٥٣٠

(٢) فلسفة ابن رشد، ص ٤٩٠

(٣) سورة الأنبياء ــ آية ٢٢٠

ويضيف الى هذه الآية آية أخرى تقول : (ما اتخذ الله من ولد وما كـــان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عمـــا يصفون) . (١)

انه يضيفها فى استدلالة لينفى ماقد يقال : ان لنا أن نفرض آلهة متعـددة يتفقون فيما بينهم على أن يكون لكل منهم عمل خاص وذلك بأنه فى هذه الحالة يكون لنا أكثر من عالم واحد، ولكن العالم بأجزائه المتماسكة المترابطة هو واحد لا أكثر ، واذن فالخالق واحد لاغير . (٢)

وهذا الدليل — كما يقول فيلسوفنا — صالح للعلماء والجمهور معـــا . والفرق بينهما فيه هو " أن العلماء يعلمون من اتحاد العالم وكون أجزائه بعضها مــن أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور " .

ويأخذ ابن رشد على المتكلمين أنهم لم يتمكنوا من ادراك التفرقة بين الشاهد والغائب، ولذلك لما وجدوا وصف الله تعالى بصفات يوصف بمثلها المخلوقين ،ووجدو ا صفات المخلوقين قد تلحق النقص بالله سبحانه أخذوا يبتدعون المذاهب والأقاويـــل لتنزيه الله عز وجل دون أن ينجحوا .

فالله عز وجل يوصف بالعلم والارادة كما يوصف الانسان ولكن هذه الصفـة فى الانسان يلحق بها التغير ، فالعلم الانسانى يتغير بتغير المعلوم ، وكذلـــك الارادة تتغير بتجدد الأفعال .

---

(١) سورة المؤمنون — آية ٩١.

(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ٤٧— ٤٨.

ويستمر ابن رشد فى التفرقة بين وصف الله بالصفات التى يوصف بها البشر على أساس التفرقة بين الغائب والشاهد وأن هذه الصفات لا تقال الا باشتـــراك الاسم فقط .

فهو يثبت الحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام على أنها تختلف فى المخلوق عن الخالق ، ويذهب الى أن المتكلمين لو التزموا هذا المنهج ما اضطرهم ذلك الـــى سلوك الطرق المعقدة والأقاويل التى تثبت المشكلات .

علم اللـه بالجزئيـــات

من المعلوم أن أرسطو قد نفى عن المحرك الأول علم مافى هذا العالـــم الأرضى من أحداث حادثة ، وظواهر متغيرة ، وجزئيات ناقصة . وأشخاص كائنـــة فاسدة ، وعلل ذلك بأن المحرك الأول عقل محض ، بل هو فوق قمة العقول المجردة ، وهذا يقتضى أن يكون موضوع علمه أسمى المعلومات ، ليلتئم العالم مع المعلوم . ولما لم يوجد معلوم يوازى ذاته فى السمو ، فقد لزم أن تكون هذه الذات ، وهى أسمـــى الموجودات موضوعا لأسمى العقول ، فلم يكن بد من أن يقتصر علمه على ذاتـــه ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى أنه لما كان المعلوم علة للعلم ، فقد اقتضى علم المحـــرك الأول بالأحداث الأرضية أن تكون تلك الأحداث علة لعلمه ، وبالتالى فانه ــ تعالى ــ يفتقر الى عالم الكون والفساد فى بعض شئوونه ، وهذا نقص شائن يتعارض مــــع استغناء مقام الألوهية .

---

(١) أرسطو ، د. عبد الرحمن بدوى ، ص١٧١ .

فلما جاء الفارابى وابن سينا من بعده ، وهما من فلاسفة الاسلام تابعا أرسطو فى القول بهذا الرأى ، لأنهما أيقنا أن الذى حمل أرسطو على القول به هو افراطه فى تنزيه المحرك الأول عن الاتصال بنقائص العالم الحسى، ولذا فقد تابعاه وقصرا العلم الالهى على الكليات فقط لأنها ثابتة ، لا تتغير ، ونفيا عنه العلم بالجزئيات ٠

من أجل هذا حمل الغزالى عليهما حملة شعواء فرماهما بالكفر من أجل ذلك لأن نفى علم الله بالموجودات انكار لما علم من الدين بالضرورة ٠

فلما جاء ابن رشد واطلع على رأى الفلاسفة وموقف الغزالى منهم قرر أن الغزالى أخطأ فى فهم فلاسفة الاسلام ، وأن هؤلاء الفلاسفة لم يجحدوا علم الله بها وانما جحدوا العلم الشبيه بعلم الحوادث، وهو العلم المعلول للموجودات ، وذلك لأن العلم المعلول للموجودات هو الذى يؤدى الى حدوث التغير فى العلم ٠

أما علم الله القديم فهو علة وسبب للموجودات ، لأن صدور هذه الموجودات عن الله انما هو من جهة علمه بها ، وكما أنه لا يحدث فى الفاعل تغير عند حدوث مفعوله ، أعنى تغيرا لم يكن قبل ذلك ، كذلك لايحدث فى علم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومة ٠

واذن فالذى يراه الفلاسفة : هو أن الله لايعلم الجزئيات بالعلم المحدث بل يعلمها بعلم قديم،وفى هذا — كما يراه ابن رشد — غاية التنزيه الذى يجب لله ٠ (١)

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ،ابن رشد،ص٢٨—٢٩٠

هكذا يقرر ابن رشد رأى حكماء الاسلام فى مسألة علم الله بالجزئيات ،وهو فى هذا يعلن رأيه أيضا ، يقول ابن رشد : فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة على " العلم " بقوله تعالى : (وأسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (١) والدلالة نجدها هنا فى الآية الثانية، وذلك بأن المصنوع ، بترتيب أجزائه وموافقة جميعها للمنفعة المقصود منه يدل على أنه حدث عن صانع يجعل ما يصنع على ترتيب ونظام يؤدى الى الغاية المقصودة منه ، فوجب أن يكون عالما ضرورة به ٠

يجب لهذا ، أن يكون خالق هذا العالم المحكم فى ترتيبه ونظامه متصفا بصفة العلم اتصافا دائما لا فى حال دون حال ٠

هكذا ينبغى فى رأى ابن رشد أن يكون الاستدلال على اثبات صفة العلم لله تعالى استدلالا ينفع للناس جميعا عامتهم وخاصتهم ، وان كان هؤلاء الخاصة يمتازون بمعرفة أتم بما فى العالم من ترتيب ونظام، وبأن كل شىء خلق موافقا للغاية المقصودة ٠

وأما ما يقوله المتكلمون من أن الله يعلم حدوث الأشياء بعلم قديم فانه أولا لم يصرح به الشرع بل صرح بخلافه وهو أن الله يعلم المحدثات حين حدوثها ، وفى هذا جاء فى القرآن الكريم (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم مافى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب

---

(١) سورة الملك ــ آية ١٣ : ١٤٠

ولا يابس الا فى كتاب مبين) . (١)

وثانيا : ان قول المتكلمين هنا يلزمه " أن يكون العلم بالمحدث فى وقت عدمه ووقت وجوده علما واحدا ، وهذا أمر غير معقول ، اذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود ، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا ، اذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل . " (٢)

والنتيجة لهذا وذاك كله أن نكتفى بهذا فى اثبات العلم لله فى رأى ابن رشد ولا نقول انه يعلم ما يكون وما يفسد من الموجودات لا بعلم قديم ولا بعلم محدث ، فان هذا ما تقتضيه أصول الشرع والقول بخلافه بدعة فى الاسلام ، والجمهور لايفهمون من العالم فى الواقع المشاهد الا هذا المعنى. (٣)

يقول ابن رشد " ومن البدعة أيضا ماذهب اليه فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا عندما قالوا ان علم الله كلى لا جزئى ، أى أنه يدرك نفسه ، فيؤدى ذلك الى نشأة الكائنات عنه بطريق الفيض ، أو بأن الله يعلم الاشياء الجزئية بعلم كلى ، أى عن طريق معرفة قوانينها العامة ، دون أن ينصب هذا العلم على كل حادثة جزئية فى حد ذاتها ، وانما أخطأ الفلاسفة هنا لأنهم قارنوا بين العلم الانسانى والعلم الالهى، وأرادوا أن يطبقوا خصائص العلم الأول على العلم الثانى .

---

(١) سورة الانعام ـ آية ٥٩.

(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ٥٢.

(٣) بين الدين والفلسفة، د. محمد مرسى ، ص ١٥٥، ص ١٥٦.

واذا لم يكن بد من اعطاء رأى فى مسألة العلم الالهى : أهو كلى أم جزئى، فمن الأولى أن يقال : ان علمه خاص، أى ينصب على كل جزئية فى هذا الكـــون : اذ لايجوز عقلا ألا يعلم الله الأشياء التى هو سبب فى وجودها .

واذن يجب العدول عن التأويل والجدل والتقسيم والشكوك التى تثيرها آراء المتكلمين والفلاسفة ، عندما يتساءلون عن قدم العلم أو حدوثه ، وعن عمومـــــه أو خصوصه . وخير من ذلك كله أن نقول ان الله يحيط بكل شىء علما ، وان علمــه يختلف تماما عن علمنا ، لأن علمه سبب فى وجود الأشياء ، وعلمنا مسبب عنها . (١)

مسألة القضاء والقدر

تعتبر مسألة القضاء والقدر من أولى المسائل التى ظهر فيها الجدال بيـــن الفرق الاسلامية وهل الانسان حر الارادة أم أنه مجبر مسير ؟

ولقد تضاربت الآراء واختلفت الأنظار حول مسألة الجبر والاختيار ومنشــأ هذه المشكلة هو كيف تتفق حرية الانسان فى الارادة والفعل مع الاعتقاد بأن كـــل شىء مخلوق لله سبحانه وتعالى على وفق علمه تعالى وارادته ، وأن ما شاء كان ومالم يشأ لم يكن ؟

خاصة وقد وردت آيات فى القرآن الكريم تشعر بالجبر مثل قوله تعالـــــى

---

(١) مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد ، ص ٥٥، ص ٥٦.

(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) [(١)] وقولـه تعالى : (والله خلقكم وما تعملون) [(٢)] ، وقوله تعالى : (وما تشاءون الا أن يشاء الله) . [(٣)]

كما وردت آيات أخرى تشعر بالاختيار وأن الانسان مسئول عن عملـه قال تعالى : (انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا) [(٤)] ، وقوله تعالـى (وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيلـه . ذالكم وصاكم به لعلكم تتقون) [(٥)] ، وقوله تعالى : (فمن شاء فليؤمن ومن شـاء فليكفر) . [(٦)]

كما ورد الجبر والاختيار فى آية واحدة كقوله تعالى : (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) . [(٧)]

وأمام هذه انقسم المسلمون فى فهم هذه المشكلة الى ثلاثة فرق :ـ

---

(١) سورة البقرة ـ آية ٠٧

(٢) سورة الصافات ـ آية ٠٩٦

(٣) سورة الانسان ـ آية ٠٣٠

(٤) سورة الانسان ـ آية ٠٣

(٥) سورة الأنعام ـ آية ٠١٥٣

(٦) سورة الكهف ـ آية ٠٢٩

(٧) سورة النساء ـ آية ٠٧٩

فذهبت الجبرية الى القول أن الله خالق لجميع أفعال العبـــــاد. (١)
وذهبت المعتزلة الى أن الانسان يخلق جميع أفعاله الاختيارية (٢) ، وذهــــب الاشاعرة الى القول بالكسب وهو اقتران قدرة العبد بفعل الله بمعنى أن الانسان اذ ا أراد أن يفعل فعلا من الافعال فان الله يخلق له فى هذه اللحظة نفسها قدرة على هذا الفعل وهذه القدرة الأخيرة هى التى تكتسب الفعل لكنها لا تخلقه. (٣)

وأمام هذه المشكلة استطاع ابن رشد أن يهتدى لحل هذه المشكلة وهـــو أقرب الحلول جميعا .

اذ قال ليس هناك اختيار مطلق ولا جبر محض وانما الانسان مسير ومخيـــر فى وقت واحد ، وذلك لأن أفعال الانسان الاختيارية تخضع لعاملين اثنين :ـ

العامل الأول : هو ارادة الانسان وقدرته ، ومن ثم صح التكليـــــف والثواب والعقاب واتصاف الله سبحانه وتعالى بالحكمة والعدل وكانت نسبة الفعـــل الى العبد حقيقة لامجازا فى قوله تعالى : (وقل اعملوا فسيرى الله عملكـــــم ورسوله) (٤) ونحوه من النصوص وكذلك نسبة المشيئة والارادة اليه فى قوله تعالـــى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (٥) ومثلها من الآيات .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى، جـ١ ، ص ٨٧.
(٢) المرجع السابق ، ص ٤٧.
(٣) مناهج الأدلة ، ص ١٠٨.
(٤) سورة التوبة ـ آية ١٠٥.
(٥) سورة الكهف ، آية ٢٩.

العامل الثانى : هو الأسباب والشروط التى يتوقف عليها فعل الانسان وارادته ، ولكنها خارجة عن مشيئة الانسان وقدرته ومنوطة بقدرة الله وحده وارادته ، وتلك هى الأسباب الطبيعية التى أودعها الله فى الكون والانسان ٠

فأفعال الانسان اذن ليست اضطرارية مطلقا ولا اختيارية تماما ، وانما تتوقف على ارادة حرة ترتبط فى نفس الوقت بأسباب خارجية تجرى على نظام الهى ثابت وسنة الهية لاتتبدل ، وبهذا الاعتبار يكون فعل الانسان مخلوقا لله عز وجل لأنه لا يستطيع الاستقلال بفعله المرتبط بالأسباب التى هى بمحض قدرة الله ، وبهذا يصح الاعتقاد أن الله خالق كل شيء ٠ (١)

يقول ابن رشد : (ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود ، لاتخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه ٠

وكانت ارادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الأسباب التى من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة ، ومقدار محدود ٠

وانما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج) ٠ (٢)

---

(١) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، د٠ محمود قاسم ، ص ١١٨ ، ص ١١٩ ٠

(٢) النزعة العقلية ، د٠ عاطف العراقى ، ص ٢٥٦ ٠

فاذا ما احتج أنصار الجبر بأن هذه الارادة ليست ارادة مطلقة لأنها محكومة بالأسباب والعوامل التى فى الخارج والتى فى أبداننا أيضا ، فانه يمكن الرد عليهم بأنها ارادة على كل حال ، لأنها تستطيع الاختيار بين أحد فعلين متضادين ، ومتى فعلت احدهما تحققت لها حريتها الكاملة فى لحظة معينة ، وهذا هو السبب فى أن الانسان يعد مسئولا عن أفعاله .

فالقضاء والقدر عند ابن رشد اذن هو النظام الثابت الذى تدل عليه الأسباب الخارجية والداخلية ، وهو الذى كتبه الله على عباده فى اللوح المحفوظ .

وقد أشار ابن رشد الى اعتراض قد يوجه فى هذا المقام ، اذ قد يقال : أن فى نسبة الأفعال الى ارادة الانسان من جهة ، والى الله من جهة ثانية ما يناقض اعتقادنا بأن الله هو الفاعل الحقيقى ، وأنه لا فاعل سواه ، كمثل من ينسب فعل الكتابة الى القلم والكاتب معا .

ويرد ابن رشد بأن فى هذا التمثيل تسامحا ، لأن الكاتب ليس مخترع لجوهر العلم والحافظ له مادام قلما ، على حين أن الله هو المخترع لجوهر الأشياء التى تقترن بها الأسباب ، فليست الأسباب مؤثرة بذاتها ، بل أن الله هو الذى أودع فيها قوة التأثير ، اذ كان وجودها انما هو به ، وهو الذى صيرها موجودة أسبابا ، بل هو الذى يحفظ وجودها فى كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها ، وكذلك يحفظها هو فى نفسها ، ولو لا الحفظ الالهى لما وجدت زمانا مشارا اليه ، أعنى لما وجدت فى أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان .

ويضيف ابن رشد أن من يجحد كون الأسباب مؤثرة باذن الله فى مسبباتها فانه يبطل الحكمة والعلم ، ويبطل الدليل على وجود الله ٠

يقول ابن رشد (ينبغى أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة باذن الله فى مسبباتها فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هى المعرفة بالأسباب الغائبة والقول بانكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طبائع الناس ٠

والقول بنفى الأسباب فى الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب فاعل فى الغائب ، لأن الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحكم بالشاهد ، فهؤلاء لاسبيل لهم الى معرفة الله تعالى ، اذ يلزمهم أن يعترفوا بأن كل فعل له فاعل ، واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من اجماع المسلمين على أنه لافاعل الا الله ، أن يفهم نفى وجود الفاعل بته فى الشاهد ، اذ من وجود الفاعل فى الشاهد استدللنا على وجود الفاعل فى الغائب، لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه ليس فاعلا الا باذنه وعن مشيئته) ٠ (١)

المعاد وخلود النفس

المعاد من المسائل التى اتفقت عليه الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء ، وهو كون الانسان يبعث بعد موته ليجزى عما عمل فى الدار الدنيا ويحيا حياة أخرى سعيدة أو شقية ، ولا نزاع فى ذلك بين الفلاسفة والمتكلمين ٠

---

(١) مناهج الأدلة ، ص ١١٨ ، ص ١١٩ ٠

وذلك لأن الانسان لم يخلق عبثا ، بل خلق لغاية جليلة يعتبر تحقيقها بأفعاله ثمرة وجوده فى الدار الدنيا ، فلابد اذن من أن يؤدى حسابا عما عمل فى سبيل هذه الغاية .

وكذلك من الناس من يحيا فى هذه الدار الدنيا حياة لايجد فيها من السعادة ما يكافىء فضيلته وأعماله الخيرة ، ومن الناس من هم فى متعة من اللذات والخيرات مع بعدهم عن الفضيلة .

فلابد اذن من حياة أخرى بعد هذه الحياة التى يشقى فيها الفاضل وينعم الرذل الشرير ، يجد فيها كل انسان من الجزاء ما يكون كفاء ماعمل من خير أو شر فى هذه الحياة الحاضرة .

ولهذا وذاك ، كان الاتفاق فى هذه المسألة مسألة المعاد والجزاء يرتكز على ماجاء به الوحى وماقامت عليه البراهين الضرورية عند الجميع وفى ذلك يقول الله تعالى: (أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لا ترجعون) (١) ، ويقول تعالى : (وأن ليس للانسان الا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى) . (٢)

ذهب ابن رشد فى هذه المسألة الى أن المعاد وما يتبعه من ثواب وعقاب سيكون روحانيا لا جسمانيا على خلاف رأى المتكلمين .

---

(١) سورة المؤمنون ــ آية ١١٥ .

(٢) سورة النجم ــ آية ٣٩ : ٤١ .

فقد ذهب المتكلمون الى أن بعث الأجسام ثابت بالسمع وجائز عقلا مع هذا ، أما السمع ففى القرآن كثير من الآيات التى تثبته ومنها قوله تعالى : (وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) .(١)

والعقل يجيز البعث الجسمانى أيضا وأنه ممكن عقلا بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ، ولا فرق بينه وبين الابتداء .(٢)

أما ابن رشد فهو يرى أن فى النفس قوة عليا هى العقل الذى هو واحد فى جميع بنى الانسان ، ولا يعتوره التشخيص الا عرضا وهو خالد لا يخضع لأى أثر جسمانى واذن فالنفس باقية بعد فساد بدنها لأنها جوهر مستقل عنه بل هى أكثر نشاطا وأكمل وجودا لتحررها من قيود البدن وعلائق المادة .(٣)

أما خلود النفس بمعنى أنها ستبقى بقاء شخصيا وستلاقى جزاء ها بعيدة عن الجسم كما قالت بعض الديانات القديمة أو أنها ستلقى الجزاء فى الأجسام كما جاء فى الاسلام .

فكل ذلك عند ابن رشد تمثيل أتى به حكماء هذه الديانات ليرهبوا العامة من العقاب ويغروهم بالثواب .

---

(١) سورة يس - آية ٧٨ : ٧٩ .

(٢) بين الدين والفلسفة ، د. محمد موسى ، ص١٨٠ .

(٣) فلسفة ابن رشد " الوجود والخلود " ، ص ٥٣ .

فليسلكوا سبيل الفضائل ويتجنبوا الرذائل وذلك لأن كل نبى حكيم يهمه اصلاح الأمة التى وجد فيها .

وابن رشد يرى أيضا أن التمثيل بالحشر الجسمانى أبلغ فى تحقيق هذا الغرض من التمثيل بالحشر الروحانى لأنه أشد ارعابا وافزاعا للشريرين ، قال تعالى : (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب) . (١)

وقال جل جلاله : " وان يستغيثوا يغاثو بماء كالمهل يشوى الوجوه) (٢)

وهو كذلك أعظم ترغيبا للأخيار (مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات) . (٣)

ورغم قوله بالتمثيل لما ورد فى القرآن الكريم عن البعث الا أنه يقول : " اذ فرض خلود النفس وعودتها الى الأجسام فانه من المستحيل أن تكون هى الأجسام الأولى لأنها فسدت ، وما فسد لا يعود كما كان ، وانما توجد لها أجسام جديدة تحل فيها " . (٤)

---

(١) سورة النساء — آية ٥٦ .

(٢) سورة الكهف — آية ٢٩ .

(٣) سورة محمد — آية ١٥ .

(٤) الفلسفة الاسلامية فى المغرب ، د.محمد غلاب ، ص ١١٣ وما بعدها وكتاب تهافت التهافت لابن رشد ، ص ١٣٤ .

التوفيق بين الدين والفلسفة

يعتبر ابن رشد من أعظم فلاسفة الاسلام وأجلهم شأنا فى المغرب وذلك يرجع الى مذهبه فى التوفيق بين الشريعة (الدين) والحكمة (الفلسفة) .

والفرق بين جهد ابن رشد فى هذا الميدان وبين جهد المتقدمين عليه ، أنهم توقفوا عند حد الاشارة اليها ، أو التنبيه عليها أو الاجمال لها ، أما ابن رشد فقد فصل القول فيها تفصيلا بحيث أفرد لها مؤلفات خاصة تعد بحق أوفى وأدق ما كتبه فيلسوف مسلم فى هذا الموضوع الشائك .

ومنهج ابن رشد فى ذلك يقوم على أن الشرع يوجب النظر الفلسفى كما يوجب استعمال البرهان المنطقى لمعرفة الله تعالى وموجداته .

يقول ابن رشد : " ان الفلسفة هى النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وكلما كانت المعرفة بصنعة الموجودات أتم كانت المعرفة بالصانع أتم ، ولما كان الشارع قد أوجب اعتبار الموجودات والنظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة فى القرآن ، ولما كان الاعتبار (أو النظر) هو استنباط المجهول من المعلوم ، وهو القياس ، فان الواجب على من يريد معرفة الله وموجداته معرفة برهانية بالعقل ، أن يعرف آلة النظر ـ وهو المنطق بأقسامه ـ وأن يعرف ما للقدماء

من اعتبار الموجودات ومن النظر فيها ، أى أن يدرس الفلسفة ان كان أهلا لذلك فدراسة الفلسفة واجبة بالشرع ، لأن مقصد الفلاسفة هو المقصد الذى حث عليه الشرع ". (١)

فالشرع اذن دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به وهذا يتبين من آيات كثيرة منها :

قوله تعالى : (أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) . (٢)

وقوله تعالى أيضا : (فاعتبروا يا أولى الأبصار) . (٣)

فالآية الأولى تحث على النظر فى جميع الموجودات ، والآية الثانية تنص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا .

وعلى هذا يكون الدين قد حث ووصى على عمل الفلسفة، لأن الله يأمر بالبحث عن الحقيقة .

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ابن رشد ، ص ٣ وما بعدها .

(٢) سورة الأعراف ـ آية ١٨٥ .

(٣) سورة الحشر ـ آية ٢ .

فيجب اذن تبرير اللجوء الى القياس العقلى بالقول بأنه كالقياس الشرعى فى مجال الدين ٠ (١)

ومن ثم فقد حاول ابن رشد كما حاول غيره من فلاسفة الاسلام تأكيد أن طبيعة الدين لاتتنافى مع طبيعة الفلسفة وليس ذلك فقط بل سار خطوة أخرى وهى أن العقل الذى تتخذه الفلسفة أساسا فى تفكيرها لايمكن أن يسير الدين بدونه ٠

فابن رشد يؤكد أن النظر البرهانى لا يؤدى الى مخالفة ما ورد به الشرع لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ٠

وهو فى ذلك يقول : (واذا كان هذا هكذا ، فانه أدى النظر البرهانى الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه فى الشرع أو عرف به ٠

فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى ٠

وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله) ٠ (٢)

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، د٠ عاطف العراقى، ص ٢٩٨٠

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد، ص٧-٩٠

أى أنه أراد أن يبين أن الشرع اذ أتى بشىء مخالفا لما فى الفلسفة فانـــه يجب تأويله حتى يوافق معها لأن الفلسفة أسمى صور الحق كما أن الدين حق والحـق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ٠

واذا كان الشرع يوجب النظر الفلسفى، فمن الواجب أن نلتمس تأويـل مالايتفق معه من النصوص كما يقول ابن رشد " ان كل ما أدى اليه البرهان وخالفـه ظاهر الشرع ، أن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لايصطدم الشرع والعقل ٠ " (١)

فابن رشد عندما لاحظ أن هناك بعض نصوص الشرع قد تتعارض ظواهرهـا مع الحقائق البرهانية ٠

قرر أن للشرع قسمان :ـ

أ ـ قسم ظاهر : وهو خاص لعامة الجمهور وأشباههم ٠

ب ـ قسم باطن : وهو خاص للعلماء والخاصة ذوى البرهان ٠

والسبب فى انقسام الشريعة الى ظاهر وباطن هو أن الناس مختلفـون فى الفطر والعقول ، ولهذا تختلف استعدادتهم وقدرتهم ووسائلهم الى فهم وادراك ما جاء ت به الشريعة من المعتقدات ٠

وهم ـ بسبب هذا الاختلاف والتفاوت ـ ثلاث طوائف :

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد، ص٧ـ٩ ٠

(أ) الخطابيون ، وهم الجمهور الغالب الذى يصدق بالأدلة الخطابية •

(ب) أهل الجدل ، ومنهم رجال علم الكلام ، وهم الذين ارتفعوا عن العامة ولكنهم لم يصلوا لأهل البرهان اليقينى •

(جـ) وأخيرا ، البرهانيون بطبعهم وبالحكمة التى أخذوا أنفسهم بها •

وهذا التفاوت فى الفطر والعقول الذى جعل الناس طوائف ثلاثا ، يجر حتما الى اختلاف التعاليم التى يجب أن يؤخذ بها كل فريق ، فللجمهور وأشباههم من الجدليين الذين لا يطيقون الوصول الى التأويل الصحيحة : الايمان بظواهر النصوص الشرعية وما ضرب لهم من رموز وأمثال ، وللعلماء أهل البرهان : الايمان بالمعانى الخفية التى ضربت الأمثال والرموز لتقريبها للعقول ، وذلك بتأويل هذه النصوص • (١)

ويصرح ابن رشد بأن هذا التأويل لا ينبغى أن يشاع بين الجمهور الذى يهتم بالعمل دون النظر ، وانما جعل التأويل لأهل البرهان فقط بل واجبهم تنزيها لله سبحانه ، ويحذر من التصريح بالتأويل لأهل الجدل فضلا عن الجمهور ، لأنهم لايفهمون التنزيه من التأويل ، بل قد يخرجهم التأويل لأنه فوق مستواهم من التصديق والايمان •

يقول ابن رشد (وهذا التأويل لا ينبغى أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور ، ومتى صرح بشىء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها ، وبخاصة

---

(١) بين الدين والفلسفة ، د• محمد موسى ، ص ٩٣ •

التأويلات البرهانية ، لبعدها عن المعارف المشتركة ، أفضى ذلك بالمصرح والمصرح له الى الكفر ، والسبب فى ذلك أن مقصوده ابطال الظاهر عند من هو من أهل الظاهر واثبات المؤول ، فاذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر أن كان فى أصول الشريعة .فالتأويلات ليس ينبغى أن يصرح بها للجمهور ، ولا تثبت فى الكتب الخطابية والجدلية ، ويجب ألا تثبت التأويلات الا فى كتب البراهين ، لأنها اذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليها الا من أهل البراهين) . (١)

فهو يرى أنه يجوز للفلاسفة العارفين أن يؤولوا آيات القرآن وهم يفهمون مراميه على نور حقيقة علىا ، ولا يقولون من ذلك للعامة الا ماهم متهيئون لفهمه .

وبهذا نصل الى أحسن وفاق وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة وذلك لأن لكل منهما غرضه الذى يرمى اليه ، والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملى . والفيلسوف حين ينظر فى الدين يسلم بصحته فى مجاله الخاص بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا . (٢)

---

(١) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، ص ٢١ .

(٢) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، د. أبو ريده ، ص ٣٩٧ .

أثر الفلسفة الاسلامية

على الفكر الانسانى

مما لاشك فيه أنه يجب أن نقرر أن الفلسفة الاسلامية حلقة من سلسلة الفكر الانسانى أخذت وأعطت ، تأثرت وأثرت ، ربطت الفكر الشرقى بالفكر الغربى ، وكانت همزة الوصل بين اليونان واللاتينين ٠

وكان تأثير العرب فى الغرب عظيما واليهم يرجع الفضل فى حضارة أوروبا فقد كان تأثيرهم فى تعاليمهم العلمية والأدبية والأخلاقية عظيما ولا يتأتى للمرء معرفة التأثير العظيم الذى أثره العرب فى الغرب الا اذا تصور حالة أوروبا فى الزمن الذى دخلت فيه الحضارة العربية اليها ، واذا رجعنا الى القرنين التاسع والعاشر للميلاد يوم كانت المدنية الاسلامية فى أسبانيا ظاهرة باهرة نرى أن المراكز العلمية الوحيدة فى عامة بلاد الغرب كانت عبارة عن مجموعة أبراج يسكنها سادة نصف متوحشين يفاخرون بأنهم أميون لا يقرأون ولا يكتبون ٠

وكانت الطبقة العالية المستنيرة فى النصرانية عبارة عن رهبان فقراء جهلة يقضون الوقت فى دبرهم بنسخ كتب القدماء ٠ (١)

فلاشك من تأثر الفلسفة المسيحية بالفلسفة الاسلامية عندما أخذ اللاتينيون يتصلون بالعرب عن طريق بعوثهم الى صقلية والأندلس أو عن طريق ترجمتهم للكتب

---

(١) الاسلام والحضارة العربية، جـ١ ، ص١٩٦ - ص ١٩٧ نقلا عن : فلسفة ابن رشد (الوجود والخلود) ، د٠ محمد بيصار ٠

العربية، وبدا هذا الأثر واضحا وقويا فى القرن الثالث عشر وامتد صداه فى القرنيـــن التاليين حتى بلغ عصر النهضة ٠

ويعتبر القرن الثالث عشر بحق العصر الذهبى للفلسفة المدرسية، وقـــد أمده ابن سينا وابن رشد بمدد وافر فآثار مشاكل جديدة ، وبعثا حركة فكرية نشيطـة ومتنوعة ٠

هكذا بعثت الفلسفة الاسلامية فى الفلسفة المدرسية حياة لم تعرفها مـــن قبل حتى أصبحت الفلسفة المدرسية امتداد طبيعى للفلسفة الاسلامية ٠

ويرجع أثر الفلسفة الاسلامية الى جانبين :

أحدهما منهجى والآخر موضوعـــــى ٠٠

فمن الناحية المنهجيـــة

فقد نجح فلاسفة الاسلام ، وبخاصة ابن رشد فى أن وجهوا نظر اللاتينيـن الى أرسطو وحملوهم على فهم فلسفته وقد كانوا من قبل يميلون الى أفلاطون ،وأصبحـت الفلسفة المسيحية مشائية هى الأخرى كالفلسفة الاسلامية ٠

فهم درسوا أرسطو فى ضوء ابن سينا وابن رشد، ويكاد يدور النشاط الفلسفى للجامعات الأوربية فى القرن الثالث عشر حول أرسطو وشارحيه ابن سينا وابن رشد٠

أما من الناحية الموضوعية

فقد آثار فلاسفة الاسلام مسائل جديدة مثل الوجود وقدم العالم ونظرية المعرفة والنفس وهى مسائل شغلت الفكر الفلسفى الأوربى وكانت موضوع كتب ومؤلفات فلاسفة العصور الوسطى والحديثة. (١)

ولم يقف أثر الفلسفة الاسلامية عند القرن الثالث عشر بل امتد الى القرون التالية وكانت الجامعات الايطالية القلعة الكبرى التى عم فيها المذهب الرشدى حتى القرن السابع عشر . (٢)

---

(١) فى الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيقه ،د. ابراهيم مدكور، جـ٢، ص١٧٥.

(٢) قصة الفلسفة الحديثة ، د. أحمد أمين ،جـ١، ص ٢٦.

المراجـــــع

١ - القرآن الكريـــم .

٢ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ،الشيخ / مصطفى عبد الرازق .

٣ - مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، أبو الحسن الأشعرى .

٤ - التبصير فى الدين الأسفراينى .

٥ - تاريخ المذاهب الاسلامية ، الامام محمد أبو زهرة .

٦ - تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ،د. محمد أبو ريان .

٧ - ضحى الاسلام ،د. أحمد أمين .

٨ - معانى الفلسفة ،د. أحمد فؤاد الأهوانى .

٩ - التفكير الفلسفى فى الاسلام ،د. عبد الحليم محمود .

١٠- رسائل فى الحكمة والطبيعة ، ابن سينا .

١١- المشكلة الالهية، د. محمد غلاب .

١٢- الاشارات والتنبيهات ،ابن سينا تحقيق ،د. عبد الحليم محمود .

١٣- فصوص الحكم الفارابى .

١٤- حى بن يقظان ابن طفيل .

١٥- ابن رشد ورشدية أرنست رينان .

١٦- فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، د. ابراهيم مدكور .

١٧- قصة الفلسفة الحديثة،د. أحمد أمين .

١٨- الفهرست ، ابن النديم .

١٩- أخبار الحكماء القفطى .

٢٠- الكندى فى الفلسفة الأولى ،د. أحمد فؤاد الأهوانى .

٢١- فيلسوف العرب والمعلم الثانى، الشيخ / مصطفى عبد الرازق ٠

٢٢- فيلسوف العرب، د٠ أحمد فؤاد الأهوانى ٠

٢٣- رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق ٠ د٠ أبو ريدة ٠

٢٤- الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ٠

٢٥- تاريخ الفلسفة اليونانية ،د٠ يوسف كرم ٠

٢٦- مذاهب فلاسفة المشرق ، د٠ محمد عاطف العراقى ٠

٢٧- وفيات الأعيان ، لابن خلكان ٠

٢٨- عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، لابن أبى أصيبعة ٠

٢٩- تحصيل السعادة للفارابى ٠

٣٠- آراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابى ٠

٣١- تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، دى بور ، ترجمة د٠ عبد الهادى أبو ريده٠

٣٢- الجانب الالهى من التفكير الاسلامى، د٠ محمد البهى ٠

٣٣- عيون المسائل ، الفارابى ٠

٣٤- تاريخ الفلسفة العربية ، حنا الفاخورى ٠

٣٥- شخصيات ومذاهب فلسفية ، د٠ عثمان أمين ٠

٣٦- مؤلفات ابن سينا للأب جورج قنواتى ٠

٣٧- النجاه ابن سيناء ٠

٣٨- رسالة فى معرفة النفس الناطقة تحقيق د٠ أحمد فؤاد الأهوانى ٠

٣٩- أرسطو ، د٠ عبد الرحمن بدوى ٠

٤٠ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، فخر الدين الرازى ٠

٤١- المواقف ، عضد الدين الأيجى ٠

٤٢ — تهافت الفلاسفة الغزالى ، تحقيق ،د٠ سليمان دنيا ٠

٤٣— النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، د٠ عاطف العراقى ٠

٤٤— الفلسفة الاسلامية فى المغرب، د٠ محمد غلاب ٠

٤٥— الفلسفة الاسلامية ،د٠ أحمد فؤاد الأهوانى ٠

٤٦— دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية،د٠ عبده الشطلى ٠

٤٧— بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط،د٠ محمد يوسف موسى ٠

٤٨— فلسفة ابن طفيل ورسالته "حى بن يقظان "،د٠ عبد الحليم محمود٠

٤٩— دراسات فى الفلسفة الاسلامية، د٠ محمود قاسم ٠

٥٠— فلسفة ابن رشد" الوجود والخلود" ،د٠ محمد بيصار ٠

٥١— فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ابن رشد٠

٥٢— مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد ، تحقيق د٠ محمود قاسم ٠

٥٣— الملل والنحل للشهرستانى ٠

٥٤— تهافت التهافت ، ابن رشد ٠

الفهـــــرس

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الأول	
التفكير الفلسفى فى الاسلام	٦
مراحل التفكير الفلسفى فى الاسلام	٨
عوامل ظهور التفكير الفلسفى فى الاسلام	١٥
مفهوم الفلسفة الاسلامية	١٩
أصالة الفلسفة الاسلامية	٢٤
اتجاهات الفكر الفلسفى فى الاسلام	٣٢
الفصل الثانى	
الفلسفة الاسلامية فى المشرق	٣٦
الكنـــــدى	٣٧
حياتـــــه	٣٧
مؤلفاته	٣٨
منهج الكندى	٣٩
فلسفة الكندى	٤٠
فلسفته الطبيعية	٤١
فلسفته الالهية	٤٦
صفات الله	٤٩
النفس عند الكندى	٥٠

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
قوى النفس	٥٢
نظرية المعرفة عند الكندى	٥٣
المعرفة الالهية	٥٥
التوفيق بين الدين والفلسفة عند الكندى	٥٨
الفارابـــــى	٦١
حياتـــــه	٦١
كتبه ومؤلفاته	٦٢
فلسفتـــــه	٦٤
فلسفته الالهية	٦٥
صفات الله	٦٧
فلسفته الطبيعية	٦٩
وجود العالم	٧٠
النفس عند الفارابى	٧٤
العقل فى الانسان	٧٥
نظرية المعرفة	٧٧
نظرية النبوة	٧٨
نقد نظرية النبوة	٨١
التوفيق بين الدين والفلسفة	٨٢
ابن سينا	٨٦
حياته	٨٦

الموضــــوع	رقم الصفحة
كتبه ومؤلفاته	٨٨
فلسفتــــه	٨٩
فلسفته الالهية	٩٢
فلسفته الطبيعية	٩٤
وجود العالم	٩٥
نظرية المعرفة	٩٨
التوفيق بين الدين والفلسفة	١٠٣

الفصل الثالث :

الفلسفة الاسلامية فى المغرب	١١٥
ابن باجه	١٢٠
حياتــــه	١٢٠
مؤلفاته	١٢١
فلسفته	١٢٢
فلسفته الطبيعية	١٢٥
النفس والعقل	١٢٦
نظرية المعرفة	١٢٨
الأخلاق عند ابن باجة	١٣٠

الموضـــوع	رقم الصفحة
ابن طفيـــل	١٣٥
حياتـــه	١٣٥
مؤلفاتـــه	١٣٦
فلسفته	١٣٧
قصة " حى بن يقظان "	١٣٩
فلسفته الطبيعية	١٤٤
فلسفته الالهية	١٤٥
نظرية المعرفة	١٤٨
التوفيق بين الدين والفلسفة	١٥٠
ابن رشـــد	١٥٤
حياتـــه	١٥٤
كتبه ومؤلفاته	١٥٨
فلسفتـــه	١٦٣
فلسفته الطبيعية	١٦٤
فلسفته الالهية	١٧٠
الاستدلال على وجود صفات الله	١٧١
علم الله بالجزئيات	١٨٢
مسألة القضاء والقدر	١٨٦
المعاد وخلود النفس	١٩١
التوفيق بين الدين والفلسفة	١٩٥

الموضـــــوع	رقم الصفحة
أثر الفلسفة الاسلامية على الفكر الانسانى	٢٠١
المراجـــع	٢٠٤

مصر للخدمات العلمية - القاهرة
رقم الإيداع بدار الكتب
١٩٩٤/٢٦٦٥ م
بتاريخ ١٩٩٤/١/٢٩ م